Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Décembre 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle

Un des derniers historiens de la peinture en France, M. Louis Dimier, observe qu'un des faits que les recherches les plus récentes mettent de plus en plus en évidence, c'est qu'avant le XVIIe siècle il n'existe pas, à proprement parler, d'école française dans le domaine de la peinture. « Qu'il y ait eu auparavant des peintres dans notre pays, que des hommes nés Français aient tenu le pinceau, non sans applaudissement peut-être, n'est pas l'affaire. Il s'agit de production soutenue, qualifiée chez la postérité par la durée et l'importance. Une école est cela... La France n'eut pas cela avant le XVIIe siècle (1). »

La même remarque semble devoir s'appliquer à l'histoire de la spiritualité à partir du bas moyen-âge. On voudrait se persuader que du XIVe au XVIIe siècle il y a eu en France une floraison d'écrits spirituels comparable à celle des Pays-Bas, de l'Allemagne ou de l'Espagne : que seule notre ignorance ou l'injustice ont pu faire croire le contraire, et qu'il n'y a qu'à se donner un

(1) Louis Dimier, *Le Primatice*, Paris, 1928, p. 1.

peu de peine pour ramener au jour et pour réhabiliter tous ces auteurs spirituels trop longtemps méconnus.

Encore que l'érudition n'ait pas dit son dernier mot, il semble bien que l'histoire confirme de plus en plus cette constatation globale, qu'il est loisible à tout chercheur de faire dès maintenant : c'est qu'avant le XVII^e^ siècle il n'existe pas, à proprement parler, d'école française dans le domaine des lettres spirituelles. On peut citer des noms, dont quelques-uns ont même jeté pendant un certain temps un vif éclat. On ne trouve pas cette suite d'auteurs de premier ordre que l'on rencontre à la même époque en d'autres régions.

Hâtons-nous d'ajouter que si, durant deux ou trois siècles, la France paraît comme en retard sur ses voisines, elle n'a rien perdu à attendre. Ce retard providentiel lui a permis de faire son profit des expériences de ses devancières et d'en tirer ce qu'elles contenaient de plus substantiel et de plus durable.

L'école française du XVII^e^ siècle — et par là nous entendons tout l'ensemble des écrivains spirituels que la France a produits à cette époque — peut soutenir avec avantage la comparaison avec les écoles de spiritualité qui l'ont précédée. Pour notre part, nous n'hésiterons même pas à dire que sur plus d'un point elle les éclipse, et pour la fécondité, et pour la profondeur, et pour la limpidité de l'exposé.

Elle est d'ailleurs d'une telle richesse, qu'il convient d'y distinguer une grande variété de courants ou d'écoles subalternes, plus ou moins tributaires les unes des autres, ou qui ont, du moins, plus d'une fois réagi l'une sur l'autre. De toutes ces écoles, une des plus importantes, sinon la plus importante, et par l'ancienneté et par l'influence qu'elle a exercée, est sans contredit celle de Bérulle.

L'historien du sentiment religieux en France lui a donné comme par antonomase le nom d'*école française*, parce qu'elle lui semble exprimer mieux que toute autre le caractère national : « Françaises : il va sans dire qu'en un sens toutes les écoles — j'entends toutes celles qui font l'objet du présent travail — le sont. Mais enfin, doctrine ou méthode, on ne trouve rien chez les autres qui paraisse proprement, spécifiquement français. Le jésuite Lallemant pouvait aussi bien nous venir d'Espagne, François de Sales d'Italie et Jean de Bernières du pays flamand. Bérulle, au contraire, est tout nôtre (1). »

Ces derniers mots semblent insinuer que l'école bérullienne mérite encore à un autre titre le nom d'*école française par excellence* : c'est qu'elle serait parfaitement autochtone. De fait, quelques pages plus loin, nous lisons cette déclaration qui, malgré la forme dubitative dont elle s'enveloppe, donne clairement à entendre de quel côté vont les pressentiments de l'auteur : « Bérulle ne doit à son entourage que d'illustres exemples de sainteté; pour le reste, peut-être ne dépend-il de personne, non pas même de la société mystique dans laquelle il aura vite achevé de prendre conscience de lui-même, et qui aura contribué à le mettre en évidence... L'oraison, la Bible, les Pères, et ses cahiers de Sorbonne, il semble n'avoir pas eu d'autres maîtres (2). »

C'est, on le voit, tout le problème des sources de la spiritualité bérullienne qui est posé en ces quelques mots. Et il faut avouer que l'explication suggérée par l'éminent académicien est bien en rapport avec ce que nous savons du caractère de Bérulle, de son « indépen-

(1) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, *L'école française*, Paris, 1921, p. 3.
(2) *Ibid.*, pp. 13-14.

dance foncière et de son personnalisme aigu et un peu farouche ».

Néanmoins on aurait grand tort de croire que M. Bremond ait voulu trancher d'une manière définitive la question des sources de la spiritualité bérullienne. Pas plus que lui, nous n'avons pareille prétention. Les pages qui vont suivre n'ont d'autre but que de verser au dossier un certain nombre d'éléments nouveaux, qui nous ont paru de nature à éclairer le problème. Si nos recherches nous ont amené à attribuer à telle ou telle école, ou à tel ouvrage en particulier, une influence considérable, voire prépondérante, dans la formation de l'école française, loin de nous la pensée que cette influence ait été exclusive ou qu'elle supprime l'originalité de Bérulle. Nous avons, au contraire, la ferme conviction qu'à côté des influences que nous allons mettre en relief, il y en a eu bien d'autres : et qu'en fin de compte toutes ces influences réunies ne sauraient à elles seules expliquer la formation de l'école française. Il faudra toujours en revenir à l'apport personnel du fondateur de l'école. Mais peut-être les faits que nous allons exposer permettront-ils de mieux préciser où gît l'originalité du créateur que fut Bérulle.

*
* *

Le problème des sources de la spiritualité bérullienne n'a pas encore été étudié *ex professo*. M. Bremond l'a laissé de côté dans son magistral ouvrage sur l'École française, dont il dépassait manifestement le cadre.

Le R. P. F. Cavallera, S. J., a fort bien senti la nécessité d'une enquête de ce genre. Rendant compte du volume de M. Bremond auquel nous venons de faire allusion, il invite les chercheurs à tourner leurs regards vers

l'Espagne (1). Il est possible, en effet, qu'il nous vienne des lumières de ce côté. Nous laisserons à de plus compétents le soin de vérifier l'hypothèse.

Dans son ouvrage sur *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, le R. P. Aloys Pottier, S. J., a touché incidemment au problème qui nous occupe. D'après lui, on a beaucoup exagéré l'originalité de Bérulle. L'apparition de ce qu'on appelle le bérullisme s'explique suffisamment, d'un côté par l'évolution naturelle de la spiritualité ignatienne, de l'autre par la conduite mystérieuse de l'Esprit-Saint :

« Un demi-siècle après la mort de saint Ignace — (par conséquent dans les premières années du XVII^e siècle) — par suite d'une évolution insensible, le point de vue *union* au Christ, laissé au second plan par les *Exercices*, tendait à passer au premier dans maints ouvrages, qui les commentaient ou s'en inspiraient : sans cesser d'étudier les vertus du Verbe Incarné pour s'y conformer, on était allé d'un mouvement normal aux mystères, aux états, à la personne du Dieu fait homme, pour se lier à Lui d'un nœud plus intime.

« Ce mouvement, Bérulle ne l'a pas créé, il n'a fait que s'y adapter et le suivre. Si l'on constate qu'il s'est accéléré au premier tiers du XVII^e siècle, n'est-ce pas aussi sous la poussée d'un souffle du Saint-Esprit ? « Spiritus ubi vult spirat. » Dans chaque siècle, on remarque de ces directions qui sont, pour ainsi dire, dans l'atmosphère ascétique du temps, et qui se trouvent, avec des nuances, chez les spirituels les plus « représentatifs ». Les uns et les autres — sans que souvent il y ait interdépendance consciente — sont tributaires d'un courant qui passe; ils subissent les uns et les autres, avec des récep-

(1) *Revue d'asc. et de myst.*, III, 1922, p. 311.

tivités différentes, les influences de leurs temps; ils respirent le même air; ils participent au même esprit (1). »

Cette explication simplifierait beaucoup les choses. Force nous est pourtant d'avouer qu'elle ne parvient pas à nous satisfaire.

Admettons pour un instant que la spiritualité bérullienne représente tout simplement une évolution de la spiritualité ignatienne; reste à expliquer quelles furent les causes déterminantes de cette évolution. On a passé du point de vue *imitation* au point de vue *union*; très bien, mais sous quelles influences s'est opéré ce passage ?

De même nous admettrions sans trop de difficulté que plusieurs des idées qui forment la charpente du système bérullien étaient dans l'air. Mais qui les y avait répandues ?

Cette évolution et cette atmosphère n'ont pu sortir de l'indéterminé. La génération spontanée est aussi impossible dans le domaine de l'histoire que dans la nature. Évidemment, en dernière instance, c'est dans la conduite merveilleuse de l'Esprit-Saint qu'il faut chercher l'explication. Mais cette conduite n'exclut pas l'action des causes secondes. Il est dans l'ordre de la Providence de se servir d'instruments créés pour gouverner le monde, et l'instrument normal de la diffusion d'une pensée parmi les hommes est la parole écrite ou parlée.

Le problème subsiste donc en entier : quels sont les hommes, quels sont les ouvrages spirituels, dont Dieu s'est servi au début du XVII[e] siècle pour créer le courant bérullien ?

(1) Aloÿs Pottier, S. J., *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. III, Paris, 1929, p. 24-25.

Pour donner à notre enquête toute l'ampleur désirable, nous étudierons successivement l'atmosphère générale dans laquelle le jeune Bérulle a grandi au point de vue spirituel, la société mystique de Paris avec laquelle il s'est trouvé plus immédiatement en contact, enfin l'ouvrage qui nous paraît être une des sources principales de sa spiritualité.

1. L'atmosphère générale

Bérulle est né le 4 février 1575. Ses biographes nous apprennent peu de chose au sujet de sa formation spirituelle. Nous savons seulement que sa piété fut précoce et que sa vie spirituelle a dû mûrir surtout durant les quatre ou cinq années qui précédèrent son ordination sacerdotale (1594-1599). Cela ne veut pas dire qu'il n'eut plus rien à apprendre depuis. Nous verrons au contraire, dans la suite, que son système de spiritualité n'apparaît constitué que vers l'année 1610.

Si nous voulons savoir dans quelle atmosphère spirituelle il a grandi, il nous faudra donc rechercher tout d'abord *quels étaient, vers la fin du XVI^e et dans les premières années du XVII^e siècle, les auteurs spirituels dont se nourrissait le public dévot en France.* Au fond c'est toute une histoire de la spiritualité en France durant la période qui précéda immédiatement Bérulle et durant ses années de formation, qu'il s'agirait de faire. Œuvre immense, qui, pour être menée à bien, exigerait une vie d'homme. Nous n'y pouvions songer. Tout ce que nous avons pu faire, c'est de jeter quelques coups de sonde. Le résultat, quelque incomplet qu'il soit, nous a paru assez instructif pour le communiquer ici au lecteur bénévole.

Nous avons donc cherché à dresser une liste, provisoire mais néanmoins aussi étendue que possible, de tous les

livres religieux (Pères de l'Église et auteurs spirituels proprement dits) qui ont été publiés en France durant les années 1550 à 1610, c'est-à-dire pendant le quart de siècle qui a précédé Bérulle, et au cours de ses années de formation.

Pour cette période de soixante ans nous avons pu retrouver la trace d'environ 450 publications se rapportant à la spiritualité. Chiffre respectable, sans doute, mais qui est certainement loin de représenter la totalité des livres spirituels publiés alors en France. Il faudra se résigner, d'ailleurs, à ignorer toujours le nombre exact de ces publications.

Au surplus, les livres imprimés en France ne suffisent pas à donner une idée complète de ce qui s'y lisait à cette époque. Il est de toute évidence que les Français dévots de ce temps lisaient aussi des ouvrages spirituels imprimés à l'étranger. Comment évaluer, ne fût-ce que d'une façon approximative, leur nombre et leur influence ?

Nous sommes donc loin de tout savoir. Néanmoins ce que nous savons est suffisant pour nous permettre de faire certaines constatations, qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de la spiritualité en France à l'époque qui nous occupe.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est le nombre considérable des publications se rapportant au domaine de la spiritualité.

On est parfois tenté de croire que la seconde moitié du XVI^e^ siècle a été à peu près complètement stérile, en France, au point de vue de la littérature spirituelle, et l'on en rejette la faute sur les guerres de religion, qui n'auraient pas laissé aux Français d'alors le temps d'écrire.

Ce n'est vrai qu'en partie. Les guerres de religion

n'ont aucunement empêché les Français de publier des livres, ni même d'en publier beaucoup (1). Il suffit de consulter les *Bibliothèques* de Duverdier et de La Croix du Maine pour s'en convaincre.

Mais, et c'est une seconde remarque à faire, la plupart des publications spirituelles de cette époque sont des traductions d'auteurs étrangers; la production autochtone est insignifiante.

Comme il arrive toujours, la situation politique a influé sur l'état moral et religieux du pays. L'atmosphère troublée des guerres civiles ne pouvait être favorable à un développement normal de la littérature spirituelle. C'est seulement dans les dernières années du siècle et dans les premières du siècle suivant, quand Henri IV aura reconquis son trône et ramené l'ordre, que le mouvement ascétique et mystique pourra se déployer librement.

De fait, ce n'est guère qu'aux environs de l'année 1600 que la production autochtone commence à prendre un peu d'importance. Jusque-là ce sont les traductions d'auteurs étrangers qui l'emportent. On dirait qu'avant d'essayer ses propres forces, la France mystique a voulu se mettre à l'école des maîtres étrangers. Sur les 450 éditions que nous avons pu relever, il n'y en a qu'une soixantaine provenant d'auteurs français.

C'est exactement le même phénomène que celui qui s'observe dans le domaine de l'art à la même époque. On a pu dire qu'au point de vue de l'histoire de la peinture en France, la période qui va de 1530 à 1625 est « une période d'exemple et de direction puissante exercée par

(1) Tout au plus constate-t-on, dans le domaine de la littérature spirituelle, un certain ralentissement durant la dernière période des guerres de religion, 1585–1594, au plus fort de la Ligue. Encore la remarque ne s'applique-t-elle qu'à la capitale. En province, à Lyon par exemple, les publications suivent leur cours.

l'étranger chez nous. Notre école se forma là-dessus (1) ».

Le XVI[e] siècle, surtout dans sa seconde moitié, est en effet le siècle des traductions. On a de la peine à s'imaginer la quantité d'ouvrages qui furent traduits à cette époque dans toutes les branches de la littérature. Dès 1585, Antoine du Verdier pourra publier sa volumineuse Bibliothèque, « contenant le catalogue de tous ceulx qui ont escrit ou *traduict* en françois ». Les rois de France, qui ne cessaient d'encourager le renouveau dans l'art et dans les lettres, avaient leur traducteur officiel. Gabriel Chappuys, « translateur de Sa Majesté », a à son actif plus de soixante traductions; on y voit les ouvrages spirituels voisiner avec des romans ou même avec des livres licencieux.

Peut-être le manifeste lancé en 1549 par le porte-parole de la Pléiade, et dans lequel Du Bellay exhortait le peuple français à écrire en sa langue maternelle de préférence au latin, fut-il pour quelque chose dans cette manie de traductions. Beaucoup ont dû se livrer à ce travail de « translation » en manière d'exercice, pour se faire la main ou pour tailler leur plume. « Les livres en langue vulgaire, disait en 1591 un traducteur de Guevara, sont aujourd'hui le plus en estime (2). »

Pour d'autres, et ils ont dû être nombreux, c'était un véritable apostolat. Ils voulaient avant tout contrebalancer l'influence néfaste de la presse protestante ou irréligieuse. Souvent ils s'en expliquent dans leurs « Epistres dédicatoires ». Tel ce traducteur de l'*Imitation*, qui écrivait en 1577 :

Voyant le grand proufit qu'a apporté ce petit traicté aux

(1) Louis Dimier, *Le Primatice*, Paris, 1928, p. II.

(2) Ant. de Guevara, obispo de Mondonnedo. Libro llamado menospredo de corte y alabança de aldea, de nouveau mis en françois par L(ouis) T(ruquet), L(yonnois), Genève, 1591.

amateurs de vertu en si peu de temps, j'ai bien voulu le communiquer à ceulx de nostre nation en nostre propre langage, par ce moyen espérant faire perdre et oublier la coustume plus que dommageable et pernicieuse au salut des âmes, de lire liures farcis et remplis non seulement de sentences envenimees du poison mondain, mais aussi d'hérésies, par lesquelles et l'honnesteté des bonnes mœurs a esté corrompue, et la foy et vraye religion interessee et grandement brouillee, pour ce que chascun se licencie et donne congé de lire toutes choses qui se présentent, ne prenant garde de mettre la main au plat plein de viandes venimeuses, et en machant aualler le morceau qui empoisonne et destruit la vie de la foy et de l'ame (1).

Après ces constatations générales, venons-en au détail de ces publications.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, les ouvrages d'origine française ne forment encore, durant cette période de préparation, qu'une infime minorité. D'après nos statistiques provisoires les livres étrangers imprimés ou traduits en France sont au moins sept à huit fois plus nombreux.

Je ne connais pour le moment qu'un seul auteur français qui ait eu à cette époque une certaine vogue. C'est le dominicain Pierre Doré, dont les différents ouvrages ont connu, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, une vingtaine d'éditions ou de rééditions. Encore faut-il observer que sa carrière littéraire appartient plutôt à la première moitié du siècle.

A côté de lui, je ne trouve à mentionner que le chanoine Jean Talpin comme ayant eu quelques succès éphémères. Tous les autres noms ont disparu aussitôt.

A l'infériorité du nombre s'ajoute celle de la qualité. Les auteurs français de l'époque se cantonnent générale-

(1) Préface de la traduction française de l'*Imitation* attribuée au Jésuite Edm. Auger, Lyon, 1577.

ment dans les premiers éléments de la doctrine spirituelle. Ils n'osent encore s'élever aux régions supérieures.

Ce qu'ils offrent au public, c'est une « Adresse pour trouver espoir en désespoir et repos en adversité (1) », une « Remontrance charitable aux Dames et Damoyselles de France sur leurs ornements dissolus (2) », un « Traité de l'aumône (3) », ou bien un « Traité pour ôter la crainte de la mort (4) »; ou bien ce sont les « Instructions et enseignements des curés et vicaires (5) ». Les jésuites Edmond Auger et Louis Richeome restent dans la même ligne.

Ceux qui, dans les dernières années du siècle et surtout à partir de 1600, se hasardent à aborder des questions d'ordre mystique, ne le font qu'en dépendance étroite vis-à-vis des maîtres étrangers. Tels le chartreux Jean Michel (6), les capucins Laurent de Paris (7) et Benoît de Canfeld (8), et le chanoine Deschamps (9).

Pour comble de malheur beaucoup de ces ouvrages sont écrits dans un goût déplorable. L'abus de l'allégorie y règne en maître. C'est Pierre Doré surtout, le maître Doribus du *Gargantua* de Rabelais, qui a le secret des titres cocasses : « Les allumettes du feu divin pour faire

(1) **Par Toussaint Giboult, Toulouse, 1559.**
(2) **Par F.-A. Estienne, Paris, 1585.**
(3) **Paris, 1583.**
(4) **Par H. Philippin, Paris, 1583.**
(5) **Par Jean Talpin, Paris, 1567.**
(6) *Exercitia spiritualia viae purgativae, illuminativae et unitivae,* Lyon, 1598. La troisième partie n'est qu'un résumé de Denys le Chartreux.
(7) *Le Palais de l'amour divin,* Paris, 1602. L'auteur cite Ruysbroeck et Harphius.
(8) *Reigle de la Perfection,* Paris, 1609. L'auteur, anglais d'origine, est tout imprégné de la spiritualité de Ruysbroeck.
(9) *Le jardin des contemplatifs, parsemé des fleurs d'amour divin,* Paris, 1605; s'inspire, parfois maladroitement, d'Harphius.

ardre les cœurs humains en l'amour de Dieu », « La tourterelle de viduité », « Le collège de Sapience fondé en l'Université de Vertu, auquel s'est rendue escolière Magdelaine, disciple et apostole de Jésus », « Le triumphe du roi sans pair, avec l'excellence de l'église son espouse et leur noble lignée, selon que David l'enseigne au psalme 44 Eructavit », etc., etc.

Mais Doré n'est pas seul de son espèce. Citons encore : « Le droguier de l'âme chrétienne », par Fr. de Neufville, abbé de Grandmont (1), « Le gâteau spirituel », par Ch. de Louvencourt, curé de Saint-Sauveur de Hédicourt (2), « Le brasier spirituel », par Jean Cossart (3), « Le pressoir mystique », par J. d'Intras, auteur de plusieurs romans d'amour (4). Quand il s'agit de traductions on croit même bien faire de changer le titre original pour l'accommoder au goût de l'époque. C'est ainsi que Paul du Mont intitule deux ouvrages de Denys le Chartreux traduits par lui : « Le décrotoire de vanité (5) » et « Les lunettes spirituelles (6) ».

Telle est l'impression générale qui se dégage de la littérature spirituelle d'origine française dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Rien n'annonce encore les splendeurs qui vont venir. C'est une période d'essai. Pour l'heure, ce sont les maîtres étrangers qui font la loi.

Les éditions des Pères de l'Église occupent une large part dans l'ensemble des publications religieuses de l'époque. J'en compte environ 110, dont une trentaine de traductions françaises.

(1) Paris, 1577.
(2) Paris, 1604.
(3) Evreux, 1607.
(4) Paris, 1605.
(5) Douai, 1581.
(6) Douai, 1587; Paris, 1597; Lyon, 1598.

Il y a là, évidemment, un fait considérable et révélateur. Il faudrait se garder pourtant d'en tirer des conclusions trop hâtives pour le sujet qui nous occupe. Il est incontestable que la spiritualité bérullienne s'apparente logiquement à celle des Pères, à celle de saint Augustin, par exemple. Quoi de plus tentant, en face de ces nombreuses éditions patristiques, que d'établir entre elles et la doctrine de Bérulle un lien historique, et de dire que le fondateur de l'école française s'est formé avant tout dans l'étude des Pères ?

Nous verrons dans la suite qu'il n'en est rien. Sans doute, dans cette seconde moitié du XVI[e] siècle on étudiait beaucoup les Pères; mais, il importe de le remarquer, on les étudiait moins pour eux-mêmes qu'en vue de la polémique avec les novateurs. N'oublions pas que nous sommes au plus fort des controverses protestantes. Ce qu'on allait chercher dans les gros in-folios de la Patrologie, c'étaient des armes contre les prétendus réformateurs, et non pas un corps de doctrine spirituelle.

De fait, Bérulle, qui cite beaucoup les Pères, ne le fait guère que dans ses ouvrages de polémique avec les Protestants.

Les nombreuses éditions patristiques de l'époque ne semblent donc pas avoir eu une influence prépondérante dans la formation de l'école française.

Restent les auteurs spirituels proprement dits, étrangers à la France. Ils se divisent en trois groupes d'importance très inégale : Italiens, Espagnols, auteurs des Pays-Bas.

Les Italiens sont de beaucoup le moins nombreux. Je n'ai compté que trente-six éditions, soit un huitième du total des auteurs étrangers. Il y a là de quoi surprendre, quand on songe à l'influence de l'art italien à la même époque.

De plus, il n'y a parmi eux aucun écrivain dont on puisse dire qu'il ait fait fortune en France durant les années qui nous intéressent. Scupoli, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes, n'ont encore qu'un succès assez minime.

Bérulle pourra citer en passant un trait de la vie de sainte Catherine de Gênes; il fera traduire plus tard la Vie de saint Charles Borromée; on ne voit pas, pour autant, que la spiritualité italienne ait joué un grand rôle dans la formation de sa doctrine spirituelle.

Ce qu'il doit avant tout à l'Italie, ce sont des exemples de vie sacerdotale. Saint Philippe Neri et saint Charles Borromée ont été pour lui les grands modèles dont il s'est inspiré pour la fondation de son Oratoire : « Dans notre Congrégation, écrira-t-il plus tard, nous honorons et faisons la fête de saint Philippe de Nerio, comme l'un de ceux dont il a plu à Dieu de se servir entre les prêtres de ce siècle, pour renouveler l'état et la grâce de la prêtrise, et comme éminent en cette profession. Et pour la même raison, nous faisons l'office de saint Charles Borromée (1). »

Quant à l'*Abrégé de la perfection chrétienne* de l'anonyme de Milan, que Bérulle a traduit ou adapté en français dans sa jeunesse, on a remarqué, bien longtemps avant nous, qu'il ne contient rien de spécifiquement bérullien. Ce n'est certainement pas là qu'il a puisé l'idée de son christocentrisme si caractéristique.

Le contingent espagnol est au moins deux fois plus considérable que celui de l'Italie. Rien d'étonnant à cela quand on songe que l'Espagne d'alors, l'Espagne de Philippe II, est la grande puissance catholique dans le monde.

(1) Bérulle, *Œuvres*, éd. Migne, col. 1502.

Dès le milieu du XVI[e] siècle l'influence espagnole pénètre profondément en France, avec Vivès et Guevara. A partir de 1572 environ, c'est Louis de Grenade qui prend le dessus. Pendant de longues années il sera, avec Louis de Blois et Denys le Chartreux, le grand maître de l'ascétisme. Il ne se passe presque pas d'année qui ne voie une ou même plusieurs éditions de ses œuvres.

Saint Ignace de Loyola, malgré le nombre encore restreint des éditions de ses *Exercices*, est lui aussi un des grands maîtres de la génération de Bérulle. Dans la société mystique de Paris, en particulier, on le tient en grande estime. Pendant l'exil des Jésuites, 1594-1604, André Duval fait faire les Exercices à nombre de personnes. Madame Acarie, dans un de ses petits écrits, se montre toute pénétrée des *Règles pour le discernement des esprits*. Le Père Joseph de Paris, un des anciens condisciples de Bérulle, ne peut s'empêcher de suivre la méthode ignatienne en dépit de son orientation toute franciscaine. Bérulle lui-même, pendant ses années de collège, subit l'influence du fondateur de la Compagnie, et même après le départ des Jésuites il ne cesse d'avoir des relations étroites avec ses anciens maîtres. Eux, de leur côté, lui témoignent la plus grande confiance.

En 1600, quand il s'agira pour lui de prendre une décision au sujet de l'état de vie qu'il devra embrasser, il n'hésite pas à entreprendre un long voyage pour aller faire les Exercices sous la direction d'un Jésuite. Nous conservons ses notes de retraite, que nous aurons à examiner dans la suite.

Mais dès maintenant on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que ce qu'il y a de spécifiquement bérullien dans la doctrine spirituelle de l'école française ne vient pas, ne peut pas venir de la spiritualité ignatienne. Si la spiritualité de Bérulle n'était que l'aboutissement logique

et naturel de celle de saint Ignace, s'il n'y avait entre elles aucune opposition, on s'expliquerait difficilement l'âpreté de la lutte entre Jésuites et Oratoriens.

C'est sur la formation du caractère que l'influence ignatienne semble s'être fait le plus sentir chez Bérulle. Peut-être l'antipathie du fondateur de l'école française pour la fausse mystique doit-elle être rangée pareillement parmi les bienfaits qu'il a retirés de son contact avec la spiritualité de saint Ignace.

Quant à sainte Thérèse, son influence sur Bérulle ne saurait être mise en doute. Si Bérulle a consacré le meilleur de sa vie à l'établissement des Carmélites en France, c'est qu'évidemment il avait été conquis par la sainte du Carmel.

Qu'est-ce qui l'a attiré surtout en elle ? Il est assez malaisé de le dire. Il semble pourtant que ce ne soit pas avant tout la grande mystique. Bérulle n'a jamais eu de goût pour l'analyse psychologique et la description minutieuse des états d'âme. C'est surtout la réformatrice qui a dû le frapper, celle qui avait réussi à faire refleurir la sainteté dans les monastères en mettant à la base la vie d'oraison. Mais, pour ce qui regarde la doctrine proprement bérullienne de l'union à Dieu par l'adhérence aux états du Verbe Incarné, il ne doit rien à sainte Thérèse.

Pour les autres auteurs espagnols dont nous constatons la vogue en France à cette époque, Alphonse de Madrid, Jean d'Avila, et plus tard Arias et Ribadeneira, nous savons seulement, pour le moment, que Bérulle admirait le zèle apostolique de Jean d'Avila. De saint Jean de la Croix il n'est pas encore question : ses œuvres ne seront publiées et traduites que plus tard.

Nous arrivons maintenant au groupe d'auteurs étrangers, qui est de beaucoup le plus important : celui des

Pays-Bas. A eux seuls ils sont plus nombreux que les Espagnols et les Italiens ensemble. Sur les 280 publications d'auteurs étrangers que nous avons relevées en France pour la période 1550-1610, il y en a plus de la moitié, soit exactement 164, qui appartiennent au groupe des Pays-Bas. C'est-à-dire qu'en moyenne chaque année voit paraître au moins deux éditions d'auteurs des Pays-Bas (1).

Par un admirable retour des choses, il se trouve que la littérature spirituelle flandro-hollandaise a rencontré en France un merveilleux terrain d'expansion, au moment même où, dans les Pays-Bas, elle était sur le point de sombrer dans la tourmente des troubles religieux et politiques. A partir de 1566 elle subit en effet une éclipse qui, passagère dans le Sud, durera des siècles dans le Nord.

A ceux qui s'étonneraient de cette influence des Pays-Bas en France, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, nous rappellerons que l'histoire de l'art offre à la même époque un spectacle de tout point semblable. Qu'il suffise, une fois de plus, de renvoyer le lecteur aux ouvrages de M. L. Dimier sur la matière.

« Défaut de peintres nationaux, secours fourni par la Flandre », tels sont aux yeux de l'historien de la peinture en France les traits distinctifs de la période qui va de 1520 à 1610 (2).

Et cette influence des Pays-Bas se manifeste aussi bien

(1) Nous donnons à ce groupe le titre général d'*auteurs des Pays-Bas* parce qu'en effet les auteurs flamands et hollandais y forment l'immense majorité : ils sont représentés dans notre statistique par 136 éditions. Nous leur avons adjoint quelques auteurs allemands, sainte Gertrude, Tauler, Suso, Ludolphe le Chartreux, Lansperge, etc., qui comptent une petite trentaine d'éditions.

(2) L. Dimier, *Histoire de la peinture de portrait en France au XVI[e] siècle*, t. I, Paris, Bruxelles, 1924, p. 198.

dans la peinture de portrait, alors si florissante en France, que dans la peinture d'histoire : « Ceux qui croient notre école de peinture née d'elle-même ont eu dans les premiers chapitres de ce livre de quoi corriger cette idée. Ceux qui s'imagineraient que, fondée par un Flamand (Clouet) dans les premières années de François I^er, l'art du portrait devait du moins se soutenir bien longtemps par la force du milieu et l'appoint national, ne trouveront pas moins de quoi s'instruire ici. En effet, c'est à l'époque précise où les peintres de portrait français commençaient de délaisser la peinture pour s'adonner au seul crayon, que les Flandres, par l'effet de la même fécondité qui devait renouveler bientôt l'école de Fontainebleau, apportent leur secours à cet art-là (1). »

On a remarqué plus d'une fois que la seconde école de Fontainebleau, qui résume la peinture d'histoire sous Henri IV, est en partie l'œuvre d'artistes venus de Flandre (2). Dans le dernier quart du XVI^e siècle surtout, c'est-à-dire à l'époque de la jeunesse de Bérulle, il y avait à Paris toute une colonie de peintres des Pays-Bas. « Dans ce temps-là, dit Félibien, il venait tous les jours à Paris des peintres étrangers, et particulièrement des Flamands et des Hollandais (3). » On pourrait citer au moins une vingtaine de noms.

Ces rapports fréquents entre les deux pays expliquent en partie l'influence considérable exercée par la littéra-

(1) *L. c.*, p. 117.

(2) Id., *French painting in the XVI century*, Londres, 1903, p. 235, et *l. c.*, p. 199.

(3) Félibien, *Entretiens sur la vie et les ouvrages des plus fameux peintres*, Paris, 1685, t. II, p. 127, cité par L. Dimier dans son *Histoire de la peinture de portrait*, t. I, p. 199. Relevons encore ce témoignage du même (p. 179) : « N'omettons pas les rapports qu'entretenait la gravure pratiquée chez nous avec la Flandre. Outre les graveurs de ce pays qui se soutenaient à Paris, les meilleurs maîtres du genre, demeurés à Anvers, y joignaient de loin leur appoint. »

ture spirituelle des Pays-Bas en France. La réalité de cette influence, en tout cas, ne saurait être mise en doute.

L'auteur ascétique qui a eu le plus de vogue en France à cette époque est Denys le Chartreux. Pour les années 1550-1610 j'ai compté trente-quatre éditions de ses différents ouvrages; et on pourrait y ajouter encore vingt-trois autres pour les années 1536-1550. Chose remarquable : le succès qui entoura dès leur première publication à Paris les Commentaires de Denys sur les Évangiles, les Épîtres, les Psaumes et les Hymnes, s'arrête brusquement en l'année 1555 : c'est l'année où l'invasion du protestantisme en France éclate au grand jour.

L'*Imitation* a eu, pendant la période qui nous occupe, une trentaine d'éditions, dont douze seulement en latin, ce qui n'est pas beaucoup. D'autres ouvrages de Thomas a Kempis virent le jour en 1549, 1606, 1609, 1610, 1612.

L'auteur qui vient immédiatement après, en importance, est Louis de Blois, qui a à son actif une vingtaine d'éditions. Français par ses origines lointaines, il appartient aux Pays-Bas par sa naissance, par son éducation, par toute sa carrière, et enfin par l'inspiration de sa spiritualité (1). On pourrait l'appeler le dernier représentant de l'ancienne école des Pays-Bas.

Le jésuite François de Coster représente au contraire l'esprit nouveau. Les quatorze éditions de ses œuvres, qui se succédèrent en un espace de temps relativement restreint, montrent à quel point cet esprit nouveau gagnait déjà la masse des lecteurs.

Viennent ensuite Lansperge, qui a tant d'attaches avec les Pays-Bas, Harphius, Tauler, Suso, ces deux derniers

(1) C'est ce que nous avons essayé de montrer dans *Ons Geestelijk Erf*, III, 1929, pp. 155-164. Il faut corriger dans ce sens ce que nous avons dit autrefois ici même à ce sujet (*Vie Spirituelle*, janvier 1922, p. 304).

avec quatre éditions chacun. Encore faut-il remarquer que Tauler, à cette époque, c'est avant tout le pseudo-Tauler des *Institutions*, compilation disparate due à saint Pierre Canisius et dans laquelle on a fait entrer des morceaux de nombre d'auteurs d'Allemagne et des Pays-Bas (1).

Si l'on ajoute aux noms que nous venons de citer ceux de Gérard de Liége, de Thomas de Cantimpré, de Nicolas van Esch, d'Antoine van Hemert, de sainte Gertrude et de Ludolphe le Chartreux, on aura la liste des auteurs qui étaient le plus répandus en France à l'époque de la jeunesse de Bérulle.

*
* *

Est-ce à dire que ce sont précisément ces auteurs en vogue que Bérulle a le plus fréquentés et qui ont eu sur lui le plus d'influence? Rien ne permet de l'affirmer. Nous aurons au contraire à nous demander si la principale source d'inspiration de Bérulle n'est pas un de ces nombreux ouvrages, qui n'ont eu, à l'époque, qu'une seule édition, et que nous avons dû passer sous silence dans notre aperçu sommaire sur la littérature spirituelle en France dans la seconde moitié du XVI[e] siècle.

Dès maintenant il nous faut insister sur la remarque que nous faisions au début : à savoir que les ouvrages réédités ou traduits en France ne peuvent pas nous donner une idée complète de tout ce qui se lisait alors dans le pays en fait de livres étrangers. Il faut tenir compte aussi des livres imprimés à l'étranger et importés directement. Comment en établir le bilan? Nous en sommes réduits à quelques indications, malheureusement trop

(1) Dans *Ons Geestelijk Erf*, III, 1929, pp. 144-154, nous avons identifié un certain nombre de ces sources.

rares, que nous pouvons glaner dans l'histoire de l'époque.

Le lecteur attentif aura observé que, dans la liste des auteurs qui furent le plus répandus en France durant les années 1550-1610, le plus grand nom de l'histoire de la spiritualité dans les Pays-Bas, celui de Ruysbroeck, ne figure même pas (1). Tauler et Suso sont à peine mieux partagés. Seul Harphius, avec ses six éditions, fait meilleure contenance.

Et pourtant — c'est M. Bremond lui-même qui en fait la remarque dans un de ses derniers volumes — ce sont ces auteurs qui, « immédiatement ou non, président au développement du mysticisme français au XVII[e] siècle (2) ».

C'est que l'influence d'un livre, pas plus que sa valeur, ne se mesure toujours au nombre de ses éditions. Un ouvrage très répandu a ordinairement une répercussion considérable. Mais l'inverse n'est pas toujours vrai. Un livre à tirage relativement restreint peut exercer quand même une influence profonde et étendue, soit indirectement, par les différentes adaptations qui en sont faites, soit directement. C'est le cas des ouvrages qui montent jusqu'aux principes premiers d'où découlent les applications particulières ou pratiques. Un livre de métaphysique ne sera jamais lu que par un petit nombre; et pourtant il peut avoir une répercussion incalculable, soit pour le bien, soit, malheureusement, pour le mal.

Il en va de même dans le domaine de la mystique, qui

(1) De Ruysbroeck il n'y a à signaler à cette époque qu'une seule édition, une traduction française des *Noces spirituelles*, parue en 1606 et rééditée en 1619.

(2) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VII, p. 49. Dans le texte M. Bremond ne nomme que Tauler et Harphius; il faut y ajouter Ruysbroeck.

est comme la métaphysique de la spiritualité. Par leur nature même, les livres de mystique ne s'adressent qu'à une élite : ils seront donc toujours beaucoup moins répandus que les ouvrages plus terre-à-terre, qui s'occupent de sujets plus immédiatement pratiques. Mais cela n'empêche qu'ils peuvent avoir une influence plus considérable. C'est ce qui s'est vu précisément au XVII^e siècle.

En dépit du nombre restreint des éditions, Ruysbroeck, Tauler et Harphius n'en sont pas moins les grands maîtres de la haute spiritualité à cette époque : « les grands Trois », comme les appelle M. Bremond. Et le plus grand des trois, celui en qui se concentre et de qui découle presque toute l'autorité qui s'attache à ces trois noms, c'est celui qui a eu le moins d'éditions : Ruysbroeck.

Personne n'ignore, en effet, qu'Harphius n'a fait en somme que vulgariser et adapter la doctrine de Ruysbroeck. Quant à Tauler, nous le répétons, c'est avant tout le pseudo-Tauler des *Institutions*, qui contient nombre d'éléments empruntés au grand mystique brabançon. « Rusbroc, le plus célèbre de tous les mystiques de son temps », disait déjà Bossuet, « et le maître de tous les autres : le maître d'Henri Harphius qui l'a copié, et de Jean Taulère qui l'a suivi (1) ».

De cette influence prépondérante de Ruysbroeck-Harphius-Tauler, nous avons un indice dans les nombreuses citations qui sont faites de leurs œuvres dans la littérature spirituelle de l'époque.

Nous en avons une autre preuve dans une publication d'un genre tout à fait particulier, qui se fit à Paris en

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* (*Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. XVIII, p. 386). Pour les critiques adressées par Bossuet à Ruysbroeck, cf. *Vie Spirituelle*, mai 1922, pp. 106-114.

1598, au début même du mouvement spirituel proprement français. Depuis quelques années il s'était formé à Paris un groupe mystique, qui allait jouer un rôle capital dans la grande œuvre du renouveau catholique, et au sein duquel les ouvrages d'Harphius ont dû faire fureur. Ce qui le prouve, c'est la mesure prise par les Chartreux, qui étaient l'âme du mouvement. En 1586, le Saint-Office avait fait publier à Rome une édition expurgée et corrigée de la *Theologia Mystica* d'Harphius. Mais les éditions antérieures et condamnées continuaient à circuler. Pour permettre aux possesseurs de ces éditions de s'en servir, les Chartreux jugèrent à propos de faire imprimer à part un livret indiquant toutes les modifications et suppressions de l'édition officielle. C'est l'*Index expurgatorius in libros Theologiae Mysticae D. Henrici Harphii* (Parisiis, 1598) (1). N'est-ce pas la preuve que les éditions latines d'Harphius imprimées à l'étranger étaient très répandues en France, et particulièrement dans le milieu où Bérulle a grandi ?

Mais il y a un fait encore plus révélateur : c'est la terminologie. Il est incontestable que la terminologie de la littérature spirituelle française à la fin du XVI^e^ et au début du XVII^e^ siècle est en dépendance de la mystique des Pays-Bas. Il y aurait toute une étude à faire sur ce sujet, malheureusement encore inexploré. Nous nous contenterons d'appeler l'attention sur deux termes tout à fait caractéristiques.

Quand les auteurs français contemporains de Bérulle veulent parler des plus hauts sommets de la vie spirituelle, ils se servent généralement des mots « contempla-

(6) Le R. P. Lucidius Verschueren, O. F. M., en a donné la description dans *Ons Geestelijk Erf*, III, 1929, p. 20.

tion *suressentielle* », « contemplation *suréminente* », ou bien « vie *suressentielle* », « vie *suréminente* ».

Pour ce qui regarde le premier de ces termes on pourrait avoir quelque hésitation. Sans doute, l'expression « contemplation *suressentielle* » revient à chaque instant sous la plume de Ruysbroeck et de ses disciples. Mais elle ne leur appartient pas absolument en propre : on la retrouve chez tous les grands mystiques de l'école allemande, sans compter que son origine première remonte jusqu'au pseudo-Denys et au delà.

Mais en ce qui concerne le second des termes signalés tout à l'heure, l'hésitation n'est plus possible. Les mots « contemplation *suréminente* », « vie *suréminente* », sont caractéristiques d'un auteur particulier, et même — je dois ce dernier détail au R. P. Lucidius Verschueren, O. F. M. — d'une édition très déterminée de ses œuvres.

Nous parlions à l'instant de l'édition expurgée de la *Theologia Mystica* d'Harphius, publiée à Rome en 1586 par les soins du Saint-Office. Dans toutes les éditions antérieures il n'était question que de « contemplatio *superessentialis* », « vita *superessentialis* », traduction littérale du terme « overweselijk » qui se lit dans le texte flamand original, aussi bien que dans les textes de Ruysbroeck dont Harphius s'est inspiré. Les correcteurs romains trouvèrent l'expression trop exotique et la remplacèrent partout, ou presque partout, par le terme *supereminens*, qui devint en français *suréminent*.

Ainsi fut introduit dans la terminologie mystique un vocable nouveau, qui allait avoir une fortune extraordinaire. Grâce à ses origines désormais connues, il permet non seulement de dater avec certitude l'ouvrage dans lequel il est employé, mais encore de déclarer à coup sûr l'inspiration à laquelle l'auteur obéit.

Dès que nous nous trouvons en présence du terme *suréminent*, nous pouvons être certains que le livre en question est postérieur à 1586 et qu'au point de vue de la doctrine il se rattache finalement à Ruysbroeck, par l'intermédiaire de l'Harphius expurgé.

Nous ne nous attarderons pas à apporter ici des exemples de l'emploi du terme *suréminent*. Nous en rencontrerons plus d'un au cours de notre étude. Relevons seulement ce témoignage historique, qui émane d'un auteur particulièrement bien renseigné, et qui en dit long sur l'influence de Ruysbroeck-Harphius au temps de Bérulle.

Parlant des dernières années du XVI[e] siècle, et plus précisément de l'époque de la vie de Mme Acarie où celle-ci ne pouvait s'appliquer à la lecture d'un livre spirituel sans entrer en extase, son biographe et directeur, André Duval, s'exprime de la sorte : « Plusieurs personnes de dévotion, tant réguliers que séculiers,... faisaient présent à Mme Acarie de certains exercices ou livres spirituels, *qui se composaient alors*, et principalement de ceux qui traitaient de la *vie suréminente* (1). »

Il faudrait se garder de croire, d'ailleurs, que la mystique des Pays-Bas, qui était alors *la* mystique tout court, n'avait en France que des admirateurs. Un petit mot de saint François de Sales suffirait à nous avertir du contraire : « Je n'ay pas voulu suivre *ceux qui mesprisent* quelques livres qui traittent d'une certaine *vie suréminente* en perfection (2). »

A la fin du siècle ceux qui « méprisent la vie suréminente », et que saint François de Sales n'avait pas voulu suivre, auront le dessus. « Qui connoît maintenant

(1) André Duval, *Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation*, Paris, 1621, p. 491.

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, Préface, éd. Annecy, 1894, p. 13.

Harphius ou Rusbroc lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère ? », pouvait dire Bossuet en 1697 : « Ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques (1). » C'est l'heure où les mystiques sont obligés de battre en retraite.

Mais nous n'avons pas à faire ici l'histoire de ce recul. Il nous a suffi de montrer quelle était, d'une façon générale, l'atmosphère spirituelle dans laquelle Bérulle a grandi, et d'avoir constaté que cette atmosphère était toute saturée d'influences venues des Pays-Bas. C'est la conclusion principale qui se dégage de cette première partie de notre étude.

Il nous faut maintenant examiner de plus près le milieu parisien avec lequel Bérulle s'est trouvé constamment en contact, pour essayer de définir les tendances spirituelles qui y régnaient et qui n'ont pas dû manquer d'agir sur lui.

(*A suivre.*)

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison* (*Œuvres complètes* éd. Lachat, t. XVIII, p. 384-385).

L'ascension mystique et l'union mystique par l'humanité du Christ selon saint Bernard [1]

Sequamur te, per te, ad te.
(*Asc.*, s. II, *in fine.*)

Dans la vie spirituelle, il y a, dit saint Bernard, trois degrés, suivant que l'on commence, que l'on progresse ou que l'on atteint à la perfection (*Fest. S. Andr.*, s. I, n. 5). C'est la division classique, et l'abbé de Clairvaux lui est fidèle (2). Il devient original quand il s'agit de caractériser les trois étapes de la vie mystique. A chacune se réfère un degré correspondant d'amour de Dieu : aux débutants l'amour charnel, aux progressants l'amour raisonnable, aux parfaits l'amour spirituel. Voici ce que notre Saint entend par là :

« Remarquez, dit-il, que l'amour de notre cœur est, en quelque façon, charnel lorsqu'il s'attache de préférence à la chair du Christ », c'est-à-dire à son humanité et aux mystères de sa vie terrestre. Lorsque, se perfectionnant, il rejette toute erreur et s'attache fermement aux enseignements de l'Église sur le Christ, c'est alors l'amour raisonnable : second stade. Enfin quand, dans le Christ, l'âme s'attache non plus tant à l'homme qu'au Verbe, elle possède l'amour spirituel (*C.*, s. XX, n. 6, 8, 9).

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1930, pp. [1]-[19], et novembre 1930, pp. [79]-[94].

(2) On trouve aussi, dans *Div.*, s. VIII, n. 2, une division entre « animal » et « spirituel » qui se rapproche de celle de Guillaume de St-Thierry, *P. L.*, CLXXX, 177.

En fait, Bernard n'envisage souvent que les deux points extrêmes de la vie spirituelle (Cf. *Div.*, s. CXXIII, n. 1); celui des débutants, des « âmes faibles et inertes » (*C.*, s. LXII, n. 6), des *minus capaces* (*Dom. I*ª *post oct. Epiph.*, s. II, n. 1) et, à l'opposé, celui des « parfaits » *qui magis exercitatos habent sensus* (*Ibid.*) et seulement aussi les deux amours extrêmes, le charnel et le spirituel (*Div.*, s. CI). Le degré intermédiaire est un passage et une progression de l'un à l'autre, qui se définit seulement par eux et, en fin de compte, se ramène à eux.

I. — L'ASCENSION MYSTIQUE PAR L'HUMANITÉ DU CHRIST.

C'est sa chair, son humanité, les mystères de sa vie terrestre, que le Christ propose à l'âme au début de son ascension vers Dieu.

Admirable pédagogie! De par sa nature, l'âme humaine a besoin des choses extérieures pour parvenir à la connaissance de l'invisible (*Div.*, s. VI, n. 1). L'homme, par son péché, ajouta encore à cette faiblesse native. Il se mit au rang des animaux sans raison (*Templ.*, c. VI; cf. *C.*, s. XXXV, n. 3), il ne sut plus connaître que la chair (Asc., s. III, n. 3; s. V, n. 11), plus aimer que d'une façon charnelle (*Div.*, s. XXIX, n. 2; s. CI). C'est pourquoi le Verbe offrit à l'intelligence et à l'amour humains sa nature humaine et sa vie terrestre. « Sachant qu'il fallait parler au cœur de l'homme pour se faire entendre de son intelligence, il l'attira à l'amour de sa chair, afin que l'homme, s'attachant à un homme admirable dans ses paroles et dans ses œuvres, l'aimât d'un amour humain et charnel, sans doute, mais fort et dominant » (*Asc.*, s. V, n. 11). Au point de départ de la révélation du Christ, il y a — saint Bernard l'a bien vu — cette attirance qu'il exerce sur ses disciples, cette sympathie qu'il provoque et qui est le rayonnement de sa person-

nalité humaine et divine (1). C'est là toute l'économie de la vie terrestre du Christ (2), pour se faire connaître, se faire aimer et, pour se faire aimer, se faire chair.

Pareille dans la marche de l'homme vers l'union avec Dieu est l'économie de l'humanité et des mystères de la vie du Christ. L'âme qui débute n'est point encore sortie de l'enfance. Sa nourriture est ce lait (*Temp.*, c. VI, *Ep.*, CCCXXII; *Div.*, s. XLIV, n. 2; *C.*, s. XLIII, n. 4) (3) que saint Paul donnait aux Corinthiens à qui il écrivait : « J'ai jugé ne savoir parmi vous que Jésus, et du point de vue de la croix (4). » Sa faiblesse, incapable de se faire elle-même une demeure, trouve un facile refuge dans les plaies béantes et hospitalières du Crucifié (*C.*, s. LXII, n. 6).

A cette âme se révèle le Christ-Homme, le doux Christ, celui que l'Esprit-Saint a envoyé porter aux pauvres la bonne nouvelle et panser les cœurs brisés (*C.*, s. XXII, n. 3). Quand elle est en prière, il se présente à elle sous la figure qu'il avait à sa naissance, ou sur le sein de sa mère, ou lorsqu'il enseignait, ou lors de sa mort, de sa résurrection, de son ascension (*C.*, s. XX, n. 6).

Rien ne touche autant qu'une telle contemplation; rien n'excite autant la tendresse du cœur (*Ibid.; Div.*, s. XXIX) et n'est plus à même d'extirper les vices, de détacher de toute autre affection charnelle et de pousser à la vertu (*C.*, s. XX, n. 6, 7, 9). Comment ne pas aimer Jésus ? « Il a témoigné tant de douceur dans sa chair, qu'il faudrait avoir un cœur de pierre pour ne point l'aimer de toute l'étendue de ses sentiments » (*Div.*,

(1) Cf. H. Pinard, art. *Dogme*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1155.

(2) Cf. *Vig. Nat.*, s. I, n. 1; s. III, n. 8; s. IV, n. 6; *Circ.*, s. I, n. 1; s. III, n. 2; *Asc.*, s. III, n. 3; s. V, n. 11; *C.*, s. XX, n. 7; s. XVI, n. 2; s. XXXV, n. 3-5; s. XLVIII, n. 6; s. LXXIII, n. 8; *Templ.*, c. VI.

(3) Cf. S. Augustin, *Confess.*, l. VII, XVIII, 24, éd. Labriolle, Paris, 1926, t. I, p. 167 : (*Christum*) *cibum cui capiendo invalidus eram miscentem carni, quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua.*

(4) I Cor., II, 2.

s. XXIX, n. 2) et que « celui qui ne veut pas se convertir mérite de s'entendre dire : *Quid debui facere tibi et non feci?* » (*Ibid.*, n. 3; cf. *C.*, s. XXII, n. 8, *Div.*, s. XIX, n. 5).

Don de l'Esprit et don très précieux que cette dévotion tendre à l'humanité du Christ! (*C.*, s. XX, n. 7-9). En elle se trouve sagesse et prudence (*Nat. B. V. M.*, n. 11). « Pour moi, dit saint Bernard des mystères du Christ, je vois en eux la perfection de la justice, la plénitude de la science, les richesses du salut, des trésors de mérites. Ma philosophie la plus élevée consiste à connaître Jésus, et Jésus crucifié! Je ne cherche pas où il paît à l'heure de midi, celui que je vois sur la croix comme mon Sauveur. Là c'est plus sublime, ici c'est plus doux; là c'est du pain, ici du lait » (*C.*, s. XLIII, n. 4). Or, ajoutera-t-il, c'est le lait qui calme la faim des enfants. Et les enfants, les malades, les faibles, c'est le grand nombre (*Div.*, s. CXXIII, n. 1; *Dom. I^a nov.*, s. I, n. 1), nous tous au fond, du moins dans une certaine mesure tant que nous serons sur cette terre; car, « si parfaite que puisse être l'âme, tant qu'elle gémit sous le poids de ce corps de mort, elle ne peut s'élever que lentement et péniblement à la contemplation des choses sublimes et ne peut suivre l'Époux partout où il va » (*C.*, s. XXI, n. 1). Toujours, tant qu'il reste homme, il faut à l'homme, dans sa montée vers Dieu, un point d'appui : l'humanité du Christ. « Pour ceux qui demeurent dans la chair, le Christ est chair; nous avons à nous nourrir de sa chair, à vénérer ses mystères. Nous vivons à son ombre » (*C.*, s. XLVIII, n. 7).

Bernard ne fut pas à l'abri de ce besoin si humain d'un appui sensible dans la vie spirituelle, surtout, dit-il, au début de sa conversion. Lorsqu'il était dans la sécheresse et le dégoût, le souvenir d'un être cher ou d'une âme pieuse le touchait parfois plus que la pensée même de Dieu. « Tout d'un coup, dit-il, peut-être à la voix ou même à la vue d'un homme parfait et spirituel, quelque-

fois au seul souvenir d'un mort ou d'un absent, l'Esprit soufflait, mes larmes coulaient. Qu'était-ce, sinon l'odeur qui s'exhalait de l'onction dont ce saint était tout couvert ? Car ce n'était pas l'onction même, puisqu'elle n'arrivait jusqu'à moi que par le ministère d'un homme. Aussi, quoique ce don me causât de la joie, je ne laissais pas d'être confus et humilié de voir que je ne jouissais que d'une senteur fort légère. Et, maintenant encore, lorsque cela m'arrive, je reçois avidement et avec reconnaissance le présent qui m'est fait, mais je gémis de ne l'avoir pas reçu de la main à la main. J'ai honte d'être plus touché à la pensée d'un homme qu'à celle de Dieu » (*C.*, s. XIV, n. 6). Il pleurait de ne pouvoir se livrer à la contemplation du Verbe et de se sentir homme, forcé de s'en tenir à l'humanité du Christ : *Hominem homo hominibus loquor* (*C.*, s. XXII, n. 3). « Je suis de chair », avouait-il (*C.*, s. XXVI, n. 9).

Même par delà cette vie (s'il faut tenir compte d'une opinion de l'abbé de Clairvaux, à laquelle il n'est pas certain d'ailleurs qu'il se soit toujours rallié et que, dans tous les cas, il présente avec réserve), l'âme bienheureuse, parce que sa joie ne peut être complète avant la résurrection des corps, serait d'abord admise à la contemplation de la seule humanité du Christ (*Fest. omn. SS.*, s. IV, n. 2) (1).

Hypothèse insoutenable depuis la définition de Benoît XII (2), mais qui était dans la ligne de la théologie mystique de saint Bernard : la contemplation du Christ *in forma Dei* (*Fest. omn. SS.*, s. IV, n. 2) y est réservée à ceux qui jouissent de la plénitude du bonheur du ciel. Sur terre elle appartient aux parfaits, mais d'une manière transitoire et, en partie du moins, encore voilée.

Quant à l'*exterior consideratio*, comme saint Bernard

(1) Cf. X. de Bachelet, art. *Benoît XII*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 689-690, et la préface de Mabillon aux *Sermons* de saint Bernard, *P. L.*, CLXXXIII, 19-20.

(2) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 530.

appelle l'adhésion de l'esprit et du cœur au Christ selon la chair (*Dom. I^a post oct. Epiph.*, s. II, n. 1), si elle est un don très précieux, elle n'en reste pas moins d'ordre inférieur (*C.*, s. XI, *in fine*). Elle nourrit et console ceux qui ne sont pas encore capables de goûter les choses de l'Esprit de Dieu, « non qu'on puisse aimer Jésus-Christ dans la chair sans le Saint-Esprit, mais on ne l'aime pas en plénitude » (*C.*, s. XX, n. 7; cf. *Asc.*, s. V, n. 12; *Ep.*, CDLXII, n. 6). Plus tard, lorsque, « introduite dans la chambre de l'Époux, l'âme recevra les embrassements si longtemps désirés, elle éprouvera que tous les témoignages d'amour que son Bien-Aimé lui a donnés en son premier avènement sont à dédaigner et à regarder comme inférieurs en comparaison de l'abondance des douceurs qu'elle recevra » (*Dil.*, c. III, n. 10).

Si donc l'âme éprouve tant d'attraits pour la méditation des mystères du Christ, c'est en raison de son infirmité : infirmité de l'enfance qui reste un peu celle de toute la vie. Mais le lait des enfants, qui calme leur faim, les fait aussi grandir (*Div.*, s. VIII, n. 7). Le Verbe ne s'est pas fait chair seulement pour être à la portée de notre faiblesse, mais pour nous en retirer. Les plaies du Crucifié sont un lieu de refuge, où l'âme qui est trop faible pour s'en creuser un elle-même se blottit en attendant d'avoir progressé et d'être forte, en attendant qu'elle puisse se creuser des trous dans la pierre, et, par eux, entrer jusque dans les profondeurs du Verbe » (*C.*, s. LXII, n. 6) (1).

Car, en somme, c'est pour nous prendre et nous élever jusqu'à sa divinité que le Christ s'est abaissé jusqu'à nous. C'est moins pour se mettre à notre niveau que pour nous hausser jusqu'au sien. « Désires-tu, dit saint Bernard, voir Jésus dans sa gloire ? Tâche donc de le voir d'abord dans son humilité » (*Dom. I^a nov.*, s. I, n. 2;

(1) On trouve une comparaison analogue dans saint Augustin, *Confess.*, l. XII, XXVII, 37, édit. Labriolle, t. II, p. 357-358.

Fest. omn. SS., s. V, n. 9; *Div.*, s. LX, n. 1). L'un est le terme, l'autre le chemin. « Tout ce qu'il y a de bon vient de Dieu, non de l'homme, même quand il nous est procuré par le moyen de l'homme. Si tout notre espoir est placé dans l'Homme-Dieu, ce n'est cependant pas parce qu'il est homme, mais parce qu'il est Dieu » (*C.*, s. X, n. 8). Le Christ aime mieux être connu d'une manière spirituelle, car il est esprit (*C.*, s. XLV, n. 5), et s'il « a proposé sa chair à l'amour des hommes charnels qui ne savent aimer que charnellement », c'est pour « les conduire ainsi par degré à un amour spirituel » (*C.*, s. XX, n. 6; s. VI, n. 3).

Tel est, pour saint Bernard, le rôle de la méditation des mystères du Christ : par eux s'opère la progression de l'âme dans l'ascension mystique. Au fur et à mesure que l'homme repasse et reproduit en lui les mystères (*Div.*, s. LVIII, n. 2; *Circ.*, s. III, n. 1), son amour s'épure. Aux différentes étapes de la vie de Jésus répond une marche montante des choses inférieures aux supérieures. Dieu s'est fait chair et, soit en parlant, soit en vivant avec les hommes, il a commencé par se faire aimer d'eux d'un amour charnel. Lorsqu'il voulut donner sa vie pour ses amis, ils aimaient déjà son esprit, bien que seulement encore d'un amour charnel. Mais, lorsqu'ils surent que le mystère de la Rédemption s'opérait par sa Passion, ils se mirent à aimer sa chair dans sa Passion d'un amour spirituel. Quand il ressuscite et monte au ciel, ils aiment son esprit d'un amour spirituel et chantent avec joie : Si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi (1) (*Div.*, s. CI; cf. s. CXXIII, s. XLIV). La considération de l'humanité et des mystères de la vie du Christ conduit à l'amour spirituel, le degré des parfaits. Dans le Christ, à travers l'humanité on atteint Dieu. Tel est le sens du

(1) II Cor., v, 16.

mot de l'Épouse dans le « Cantique des cantiques » : *osculetur me osculo oris sui* (*C.*, s. II, n. 2-3).

La communion aux mystères glorieux de la résurrection et de l'ascension est comme le dernier pas vers la perfection de la vie spirituelle. Les apôtres furent remplis de tristesse quand Jésus leur annonça qu'il allait bientôt les quitter. « Mais il n'avait pas concentré sur son humanité toute l'affection de ses disciples pour qu'elle s'attardât à sa chair; il voulait qu'elle s'attachât à son esprit. » Leurs yeux devaient cesser de le voir ; pour que leurs âmes, leurs esprits et leurs cœurs pussent recevoir la plénitude de la grâce de l'Esprit (*Asc.*, s. V, n. 12). Pour que vînt l'Esprit-Saint, il fallait le départ de Jésus (*Asc.*, s. III, n. 4).

Elles n'ont donc pas pénétré jusqu'au fond le mystère de l'ascension, les âmes qui ne peuvent se passer de l'humanité de Jésus. « Pour elles, le Christ n'est pas encore monté au ciel, ou plutôt il reste encore sur terre, avec elles, dans sa miséricordieuse douceur. Mais il faut les sevrer de ce lait, pour qu'elles apprennent à se nourrir d'un plus fort aliment. Il leur est bon que le Christ parte. Les voilà se plaignant alors d'être délaissées du Seigneur! Mais, patience! Bientôt elles recevront des dons plus précieux de l'Esprit-Saint », et s'élèveront, à l'exemple des apôtres, à un plus haut degré d'amour (*Div.*, s. XLIV, n. 2).

II. — L'union mystique par l'humanité du Christ

1. *Par l'humanité du Christ à sa divinité.*

L'âme qui, par une charité parfaite, ne cherche en Dieu que Dieu, ne s'attache plus au Christ comme saint Pierre, qui voulait planter sa tente sur une montagne de la terre, ou comme Madeleine, qui voulait le toucher ici-bas, « mais elle lui crie : « Cours, mon Bien-Aimé, comme la gazelle ou le faon des biches sur les monta-

gnes de Bethel (1). » Car elle l'a entendu dire : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi (2). » Elle l'a entendu dire : « Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père (3). » Et, n'ignorant pas le céleste conseil, elle s'écrie avec l'apôtre : « Si nous avons connu Jésus-Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de la sorte (4) », désirant le toucher sous un autre aspect, sinon sous une chair différente, tel qu'il est assis à la droite du Père aussi élevé en gloire que le Très-Haut, et dans son égalité avec lui (*Ps.* XC, s. IX, n. 9; *C.*, s. XXVIII, n. 10).

Contempler le Christ dans sa gloire et sa majesté (*Dom. I^a nov.*, s. I, n. 1; *Div.*, s. CXXIII, n. 1), dans cette forme de Dieu qui le fait l'égal du Père (*C.*, s. XXII, n. 3), c'est voir en lui, moins le Verbe fait chair que le Verbe sagesse, le Verbe justice, le Verbe vérité, le Verbe sainteté, miséricorde, vertu (*C.*, s. XX, n. 8 ; *Templ.*, c. VI). Le chrétien arrivé à ce degré par « l'acuité de son intelligence et la pureté de sa conscience », a osé et a pu percer l'enveloppe de l'humanité du Christ et pénètre jusqu'au fond « les secrets de la Sagesse », cet « intérieur » du Christ, sa divinité (*C.*, s. LXII, n. 6; *Dom. I post oct. Epiph.*, s. II, n. 1).

Plus n'est besoin des images de la chair ou de la croix, non plus que des infirmités humaines du Christ (*C.*, s. XLV, n. 6), du souvenir de l'Incarnation, de la Passion, ou des autres mystères de la vie terrestre du Sauveur pour l'âme qui atteint le Verbe. S'en contenter, ne vouloir connaître autre chose que Jésus et Jésus crucifié, c'est, arrivée là, humilité de sa part (*C.*, s. XLV, n. 3). L'humanité de Jésus n'a plus de place dans l'union mystique.

(1) Cant., VIII, 14.
(2) Jean, XIV, 28.
(3) Joan., XX, 17.
(4) II Cor., V, 16.

« Garde-toi, dit saint Bernard, de rien penser de corporel ou de sensible dans cette union du Verbe avec l'âme » (*C.*, s. XXXI, n. 6) (1), et, en effet, l'abbé de Clairvaux « parle toujours du Verbe et non du Christ à propos de l'union mystique (2) ».

Alors, dans ce silence de tout le créé (*C.*, s. X, n. 4), s'élève un chant suave, le cantique des noces de l'âme et du Verbe (*C.*, s. I, n. 9-11). Au long de l'ascension mystique, l'amour qu'elle portait au Christ était devenu toujours plus pur et plus fort. Maintenant elle aime parfaitement; rien ne s'oppose plus à ce que le Verbe la prenne pour son épouse : « Arrivée à ce degré d'amour, l'âme peut oser penser aux noces spirituelles. Et pourquoi ne l'oserait-elle pas? Elle est d'autant plus nubile qu'elle se voit plus semblable à Dieu. Elle n'est pas effrayée par la grandeur de l'Époux, celle que la ressemblance rapproche de lui, que l'amour unit à lui et que la condition d'épouse marie avec lui » (*C.*, s. LXXXV, n. 12). *Si perfecte diligit, nupsit* (*C.*, s. LXXXIII, n. 3) : La force égalisatrice de l'amour a réalisé l'union. Il n'y a plus qu'un Époux et une épouse qui se parlent l'un à l'autre, selon cette belle formule de l'ami de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry : *Ipse est Sponsus et ipsa est sponsa et ipsum est mutuum eorum colloquium... Qui se conformans Deo non Deum sibi, nihil petit ab eo nisi ipsum et ad ipsum, nullo frui acquiescens nisi ipso, nullo saltem uti nisi ad ipsum.* « Voici l'Époux et voici l'épouse, et voici la conversation qu'ils échangent... L'âme ne conforme pas Dieu à elle, mais elle à Dieu; elle ne lui

(1) Cf. Jean de Castel, *De l'union à Dieu*, c. IV, édition de *La Vie Spirituelle*, Saint-Maximin, 1923, p. 16. Cette élimitation de tout le sensible, n'était-ce pas déjà, pour autant qu'elle est réalisable ici-bas, le grand principe d'ascèse de Bernard? « Voulez-vous avancer dans la vie spirituelle? disait-il. Laissez à la porte ces corps que vous avez apportés du siècle. Que les esprits pénètrent seuls ici ! » (Guillaume de Saint-Thierry, *Vita S. B.*, I^a, l. I, c. IV, n. 20, *P. L.*, CLXXXV, 238.)

(2) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 101, note 1.

demande rien pour elle, sinon lui et ce qui se rapporte à lui; elle ne consent à jouir de nulle chose sinon de lui, ou, du moins, sinon pour lui (1). »

2. *Par l'humanité du Christ à la Trinité*

« Par lui jusques en lui; par l'homme jusqu'à Dieu; par les blessures de son humanité jusqu'aux intimes profondeurs de sa divinité (2). » L'âme a pénétré jusque-là; par le Christ elle a atteint le Verbe : *sequamur te, per te, ad te* (*Asc.*, s. II, *in fine*).

A son tour, le Fils lui révèle le Père, car « nul ne peut connaître le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler (3) ». L'Épouse s'adresse donc à lui et demande sans crainte la grâce qui doit consommer son bonheur. Elle sait bien qu'elle n'essuiera pas de refus, *non diffidit sponsa quin sibi velit* (*Filius*) *si cui voluerit.* « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche! (4) », dit-elle, et dans ce baiser qu'elle reçoit toute la Trinité se répand en elle, car ce baiser qu'elle appelait est l'Esprit-Saint, « l'immuable paix du Père et du Fils, leur indissoluble lien, leur amour commun, leur indivisible unité » (*C.*, s. VIII, n. 2-5; *Fest. omn. SS.*, s. IV, n. 2; *Div.*, s. XLIV, n. 2).

Par lui l'âme connaît le Père et le Fils (*C.*, s. VIII,

(1) *P. L.*, CLXXX, 179, 180. Cf. saint Bernard, *Div.*, s. VIII, n. 9.

(2) Jean de Castel, *De l'union avec Dieu*, c. II, édition de *La Vie Spirituelle*, p. 10. Cf. S. Bernard, *C.*, s. LXII, n. 6.

On peut rapprocher de ce texte les lignes suggestives de saint Augustin : *Factus est homo qui erat Deus accipiendo quod non erat, non amittendo quod erat. Ita factus est homo Deus. Ibi habes aliquid propter infirmitatem tuam; ibi habes propter perfectionem tuam. Erigat te Christus per id quod homo est; ducat te per id quod Deus-homo est; perducat te ad id quod Deus est.* (In Joan., XXIII, 6, *P. L.*, XXXV, 1585.) *Deus Christus patria est quo imus. Homo Christus via est qua imus.* (Serm. CXXXII, c. 3, *P. L.*, XXXVIII, 685.) *Verbum manens apud Patrem, veritas et vita, induens se carnem, factus est via.* (In Joan., XXXIV, n. 9, *P. L.*, XXXV, 1656.)

(3) Matth., XI, 27.

(4) Cant., I, 1.

n. 3); en lui elle se sait fille du Père et épouse du Fils (*Ibid.*, n. 9), et son amour procède de la plénitude de l'Esprit (*C.*, s. XX, n. 9), car cette étreinte n'est pas seulement connaissance, mais amour (*C.*, s. VIII, n. 5). Aussi, notre Saint fait-il écho au *Veni Creator* qu'il a dû chanter :

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium,
Teque utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

« Donne-nous de connaître par toi le Père, de connaître aussi le Fils et de toujours croire en toi, leur Esprit à tous deux. »

Établie de la sorte au sein de la Trinité, l'âme va-t-elle délaisser la Sainte Humanité qui a été pour elle la voie menant à Dieu ? Que, le but atteint, elle oublie la route, à Dieu ne plaise! L'épouse saura reconnaître l'Époux sous les infirmités de sa chair. « Dans l'homme elle a vu son Dieu, sous le symbolisme des peaux de Salomon; elle a vu la vie à travers la mort, celui à qui est tout honneur et toute gloire sous les opprobres et sous l'apparence humiliante d'un Crucifié, le rayonnement de l'innocence et la splendeur des vertus » (*C.*, s. XXVIII, n. 11). Et voici que, du Dieu, elle revient à l'homme. Sans doute, une telle contemplation n'est pas le plus délicat des parfums que l'épouse mystique porte sur elle (*Dil.*, c. V, n. 92; *C.*, s. XI, n. 8), mais « l'Époux se complaît merveilleusement en celui-là et il entre fréquemment et avec joie dans le lit du cœur qu'il trouve rempli de ces fruits que sont les souvenirs de sa Passion » (*Dil.*, c. IV, n. 8-9). Il stimule sans trêve l'épouse à le suivre (*C.*, s. XLVII, n. 6). Elle répond généreusement à son appel; elle n'a pas honte d'être noire comme son Époux, et elle met sa gloire à se conformer à Jésus crucifié (*C.*, s. XXV, n. 8). Son amour est fort et elle pousse l'imitation de Jésus jusqu'à la pratique héroïque des vertus (*C.*, s. XX, n. 8).

De même que Richard de Saint-Victor, son contemporain, « caractérise l'union transformante, qui est le sommet des états mystiques, par le zèle apostolique et l'imitation du Christ (1) », ainsi l'abbé de Clairvaux fait-il sa philosophie la plus subtile et intérieure de la science de Jésus crucifié. Combien il aime à en parler, à en écrire, il en prend à témoin ses moines; qu'elle soit toujours dans son cœur, Dieu le sait bien. Oui, cette science est du lait qui nourrit les petits enfants, mais aussi qui gonfle le sein des mères : *hoc viscera reficit parvulorum, hoc replet ubera matrum* (*C.*, s. XLIII, n. 1).

Du reste, on ne jouit pas longtemps des sublimités de l'amour pur dans l'union mystique. Il faut en redescendre et, en attendant d'y remonter, se conformer à Jésus crucifié avec les forces neuves qu'on en apporte. « Admirable mouvement circulaire où l'humanité du Christ mène à Dieu, à l'union mystique, et où celle-ci, à son tour, transfigure en l'humilité, en l'humanité du Christ! (2) »

*
* *

L'influence de saint Bernard

La mystique de saint Bernard, comme son ascétique, « ne se présente pas sous forme de synthèse (3) ». Il faut en dégager les éléments de ses œuvres diverses, surtout de ses sermons à l'éloquence passionnée. Elle est immédiatement orientée vers la pratique et ne renferme aucune spéculation.

L'abbé de Clairvaux ne songe pas à innover, il emprunte ses idées à la tradition de l'Église, et avec lui « pas une parcelle de l'antique héritage n'a péri (4) ».

(1) F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 203.
(2) *Ibid.*, p. 204.
(3) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 98.
(4) P. Rousselot et J. Huby, *Christus, La religion chrétienne*, p. 175.

Ce qui est nouveau, c'est l'attitude de saint Bernard envers le Christ. Sa dévotion à l'humanité du Sauveur, la tendresse naïve, intime, ardente, dont il le suit, des yeux et du cœur, marquent une étape nouvelle de la piété à travers les âges.

A ce point de vue, saint Bernard est bien le père de la spiritualité médiévale et son génial initiateur. Son emprise sur les hommes de sa génération et sur les siècles postérieurs fut incalculable. Qu'il suffise de citer, parmi ses disciples, Guillaume de Saint-Thierry († 1147), qui parfois surpasse son maître dans ses effusions pieuses; saint Aelred de Rievaulx († 1167) avec son *Jésus à douze ans*; Nicolas de Clairvaux, qui s'approprie non seulement les idées, mais le style et les formules mêmes de son abbé (1); saint François d'Assise († 1226), s'il n'a pas lu saint Bernard, a continué, en l'amplifiant, sa tendresse pour le Christ. Mais saint Bonaventure cite Bernard plus de quatre cents fois; il médite avec suavité sur les *cinq fêtes de Jésus-Enfant*; il fait du Christ le centre de l'univers, « le milieu par où l'âme rejoint Dieu dans l'extase de cette vie (2), et le point de départ obligé pour aller à lui (3).

L'œuvre qui a le plus mis en honneur la dévotion au Christ de saint Bernard, comme elle en avait subi le plus l'influence, est l'admirable petit volume pseudo-bonaventurien des *Méditations de la vie du Christ*. Contempler le Christ dans les plus humbles détails de son existence humaine; éveiller en soi l'écho des sentiments de Jésus;

(1) Comparer, par exemple, *C.*, s. XLIII, n. 3, avec Nicolas de Clairvaux, Ep. XVII, *P. L.*, CXCVI, 1614 : *Intende illarum tuarum infantilium necessitatum dignationem, reminiscere laborum quos pertulisti in praedicando, fatigationum in discurrendo, tentationum in jejunando, vigiliarum in orando, etc.* Mabillon se trompe vraisemblablement en renvoyant à l'Ep. IV (*P. L.*, CLXXXIII, 269, note). Cf. également *C.*, s. II, avec Nicolas de Clairvaux, Ep. XI, *P. L.*, CXCVI, 1608.

(2) E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 454.

(3) *In hexaëmeron collatio I*, n. 10, dans ses *Opera omnia*, Quarracchi, 1891, t. V, p. 330.

l'imiter; s'appuyer sur son humanité pour monter à Dieu; même une fois Dieu atteint, ne jamais délaisser la contemplation du Christ : tel est l'enseignement de ce livre où « le moyen âge et le franciscanisme ont déposé le meilleur de leur âme (1) ». Les citations de l'abbé de Clairvaux y entrent à elles seules pour un tiers environ.

L'influence de Bernard rayonne sur les moniales d'Helfta, qui le lisent avec délice à cause « du don qu'il eut d'une éloquence persuasive et pénétrante comme le miel (2) ». Sainte Gertrude († 1302) a une dévotion spéciale aux mystères du Christ, et c'est de Bernard qu'elle hérite ce qui constitue l'originalité de sa mystique, la dévotion au Cœur de Jésus (3).

De l'abbé de Clairvaux, Richard Rolle († 1349) tient l'amour du nom de Jésus dont il écrivit l'éloge (4). Suso († 1366) puise en lui, il le déclare (5), l'amour du Christ souffrant et, à sa suite, les moniales qu'il dirige (6). Nommons encore Ludolphe le Chartreux, Jean de Castel (7), l'anonyme de l'*Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur*, celui de l'opuscule franciscain *Indica mihi*, ainsi appelé des premiers mots du verset du *Cantique des cantiques* qui lui sert d'épigraphe.

A l'*Imitation du Christ*, notre saint a beaucoup fourni (8). De saint Bernard procède cette ascèse qui lui a valu ce titre et qui montre, pour aboutir au ciel, la voie royale de la croix. De lui, cette intimité qui transforme

(1) F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 35, cf. p. 80.

(2) Sainte Gertrude, *Legatus divinae pietatis*, l. IV, c. 51, dans *Revelationes gertrudianae ac mechtildianae*, Poitiers, 1875, t. I, p. 445.

(3) Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 126-136.

(4) Cf. *La Vie Spirituelle*, janvier 1928, p. 180-189.

(5) Cf., par ex., *Le livre de la sagesse éternelle*, dans ses *Œuvres mystiques*, trad. Thiriot, Paris, 1899, t. II, p. 5, 48, 56, 69, 80, 92, 99, 116

(6) J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss*, p. 33; cf. p. 51-63.

(7) Cf., par ex., *supra*, p. 150.

(8) Cf. A. Loth, *L'auteur de l'Imitation*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XV, p. 98.

l'oraison en un dialogue de l'âme avec le Christ. De lui toujours, cette idée que la contemplation de l'humanité du Christ et l'eucharistie sont une nourriture proportionnée à notre faiblesse : *Si nescis speculari alta et coelestia, requiesce in Passione Christi et in sacris vulneribus ejus libenter habita* (1).

L'influence de saint Bernard ne s'est pas arrêtée au moyen âge. La dévotion à l'humanité du Christ, avec toutes ses conséquences relatives à l'imitation du Christ et à la part qui lui revient dans l'ascension mystique et dans l'union mystique, a été monnayée, en quelque sorte, par tant de saints et d'auteurs spirituels qu'elle est devenue un bien commun. La piété moderne vit toujours du docteur à l'âme tendre et à la parole de miel.

J.-CH. DIDIER,
Docteur en théologie.

(1) Cf. l. II, c. I, n. 4; pour l'Eucharistie, comparer l. IV, c. XI, n. 1-2, avec saint Bernard, *C.*, s. XXXI, n. 10; s. XXXIII, n. 3 et 7; s. XLVIII, n. 6 et 7.

Pour fixer la terminologie mystique

Monsieur le Chanoine,

Vous m'avez demandé d'écrire l'article que le P. Lamballe — dont j'ai été le confident intime et dont je suis l'héritier — vous aurait certainement envoyé, si le bon Dieu ne l'avait ravi bientôt à nos espérances et à notre affection. Il ne m'est pas permis de résister à vos instances si affectueuses.

Il s'agit, dans cette enquête que vous avez instituée, de fixer *la terminologie mystique*, et, si possible, d'obtenir une entente. En lisant ceux qui vous ont déjà répondu, on pourrait croire que cette entente existe déjà, et suffisante; cependant, on remarque que ceux qui n'acceptent pas la doctrine de M. Saudreau et de *La Vie Spirituelle* n'ont pas répondu. N'ont-ils pas entendu l'appel lancé en juin 1929, ou bien refusent-ils de prendre part à l'enquête, qui, pourtant, serait beaucoup plus intéressante, si elle était vraiment bilatérale ?

Le P. Lamballe n'est pas un disciple de M. Saudreau, dont il ne connaissait pas les œuvres. Après une longue et consciencieuse étude de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, de saint Thomas et de saint François de Sales, il avait composé un excellent livre intitulé *La Contemplation, ou Principes de théologie mystique*. S'il est arrivé à la même doctrine que M. Saudreau, au moins dans les points essentiels, c'est qu'il a puisé aux mêmes sources et aux meilleures.

Contemplation infuse

Tous les auteurs, il me semble, sont d'accord pour admettre la *contemplation infuse* ; les définitions diffèrent sans doute, mais personne aujourd'hui n'oserait contester la doctrine si claire et si concordante exposée par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Thomas et saint François de Sales. Cette contemplation n'est pas une grâce *gratis data*, d'ordre extraordinaire et miraculeux, qui n'unit pas à Dieu,

qui est en dehors de l'ordre de la sanctification personnelle, qu'il ne faut jamais désirer, qu'il faut même rejeter; mais elle est une grâce *gratum faciens*, c'est-à-dire une grâce qui a pour but de rendre meilleur l'individu qui la reçoit, et de le conduire à la perfection et à la sainteté.

Tout le monde est d'accord avec saint Thomas pour enseigner que la contemplation infuse est un effet des dons du Saint-Esprit. Personne n'oserait soutenir que les dons du Saint-Esprit donnés au Baptême, augmentés dans la Confirmation, soient des grâces, non de sanctification personnelle, mais des grâces *gratis datae*.

Saint Jean de la Croix fait *ex professo* la distinction entre les grâces *gratis datae* et les grâces de contemplation et d'union, dont le plus haut état est une sorte « *d'amour lumineux* », par lequel l'âme peut être constamment unie à Dieu, et qui sont les plus précieuses grâces qu'elle puisse recevoir ici-bas.

Dans cette contemplation infuse, nous disent ces deux docteurs, l'âme est éclairée, conduite, *menée* par les dons du Saint-Esprit : « *In donis Spiritus Sancti, mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota.* » (IIª IIªe, q. 52, a. 2.) Le savant cardinal Mazella présente fort bien cette même idée : « *Cum homo opera virtutum exercet, seipsum movet per propriam deliberationem et consilium; at cum per dona Spiritus Sancti operatur, potius agitur, inspiratus a Deo, quam ipse se moveat et excitet ad operandum, etsi in illis etiam se moveat, quatenus libere sequitur peculiarem seu extraordinariam Spiritus Sancti inspirationem.* » (*De Virtut. Inf.*, pp. 130-140.)

Ainsi donc, la contemplation infuse est produite par les dons du Saint-Esprit. Les dons d'intelligence et de sagesse ont pour fin propre les actes de la contemplation. (S. Thomas, Iª IIªe, q. 68, etc.) Cette contemplation n'est pas extraordinaire dans son fond ni miraculeuse; et, bien que nous soyons menés par le Saint-Esprit, elle n'enlève ni la liberté ni le mérite.

Appel à la Contemplation

Nous avons tous reçu les dons du Saint-Esprit. Dieu, qui les a mis dans l'âme et qui ne fait rien sans but, ne veut

pas les laisser stériles. Il doit à sa sagesse de les mettre en exercice, pourvu que nous n'y mettions pas obstacle. Il faut sans doute admettre, avec le P. Garrigou-Lagrange, l'appel éloigné et l'appel prochain à la contemplation; mais, cependant on peut, ou plutôt on doit dire avec Alvarez de Paz : « C'est à nous qu'il faut nous en prendre si nous ne goûtons jamais la douceur ineffable de la contemplation » (Lib., I, pars III, cap. XXVII, *de orat. mentali*); et avec saint François de Sales : « La contemplation est le terme normal et le but de tous les exercices spirituels. »

Définition de la Contemplation

« Attention amoureuse à Dieu, produite en nous par le Saint-Esprit. » Voilà ce qu'est essentiellement la contemplation, par conséquent partout et toujours; les phénomènes pourront varier et ils varieront à l'infini; l'amour a des effets plus variés qu'aucune force en ce monde, depuis la douce quiétude où il captive l'âme comme une caresse, jusqu'à l'union où il la serre immobile sur le sein de Dieu, et à l'extase où il semble la faire se perdre et se fondre dans l'infini. Elle est parfois aride et douloureuse, comme dans la nuit des sens et de l'esprit; mais la contemplation sera toujours l'attention amoureuse à Dieu, attention simple et permanente.

Contemplation acquise

Il est plus difficile de définir la contemplation acquise, qui, du reste, pour beaucoup d'auteurs, n'existe pas, et dont sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Thomas et saint François de Sales n'ont jamais parlé; pour eux, la contemplation est toujours la contemplation infuse, la contemplation tout court.

De plus, ceux qui l'admettent ont-ils réussi à l'expliquer d'une façon intelligible?

Scaramelli dit de la contemplation acquise : (chap. VII, n° 69) « qu'elle est une lumière *spéciale* que Dieu finit par accorder, et par laquelle on se fixe », qu'elle est un *don* « et qui n'est dû à aucune diligence, à aucun effort ». S'il en est ainsi, il est absolument impossible d'établir une différence spécifique entre elle et la contemplation infuse : l'une et

l'autre sont un regard amoureux; l'une et l'autre exigent une grâce spéciale qui n'est pas due à nos industries.

Je retrouve la même contradiction dans la phrase suivante citée avec approbation par le P. Poulain (chap. IV, n° 6) : La contemplation acquise, « c'est celle qu'avec l'aide de la grâce *on peut acquérir par sa propre industrie*, et spécialement par un long exercice de la méditation, bien qu'en rigueur elle ne soit pas due à tous nos efforts. » Ainsi, en rigueur, elle est *gratia gratis data*, mais en fait *on l'obtient par son industrie* !

Que d'autres sont tombés dans l'écueil commun et inévitable : quand ils veulent opposer la contemplation acquise à l'oraison affective, ils lui donnent tous les caractères de la contemplation mystique; quand ils l'opposent à la quiétude, ils la ramènent à l'oraison affective.

Ne pourrait-on pas convenir qu'elle est une variété de l'oraison affective, pendant laquelle l'âme peut s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples, à une simple perception, pour revenir ensuite aux considérations et aux affections ?

Grâces mystiques

Ce mot « *mystique* » a été cause de bien des confusions, et il a subi toutes les vicissitudes du temps. Autrefois on appelait *théologie* la connaissance ou le sentiment en quelque sorte expérimental de Dieu. Ainsi parle saint Ephrem. La théologie s'appelait aussi *contemplation*.

Plus tard, pour distinguer cette théologie expérimentale de la théologie spéculative on y ajouta le mot *mystique*. « Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche aux *contemplations mystiques* » (Denis le Mystique, *Théol. myst.*, 43).

Mais sainte Thérèse et saint Jean de la Croix nous ont apporté des lumières nouvelles. En suivant ces saints docteurs, l'entente semble pouvoir se faire. Les *états mystiques* sont ceux où prédominent les dons du Saint-Esprit, et où l'âme a conscience de recevoir un amour « *tout fait* », selon l'expression du P. de la Taille.

Dans ces états mystiques, l'âme est plus ou moins passive. Nous aurions donc les oraisons incomplètement passives, et les oraisons complètement passives.

Dans les premières nous rangerions l'oraison de *recueillement*, que tout d'abord sainte Thérèse n'avait pas regardée comme *surnaturelle*, c'est-à-dire *infuse*, mais que, dans le *Château* (IV^e^ Demeure, chap. III, et dans la 2^e^ relation au P. Alvarez), elle reconnaît comme réellement surnaturelle. Ensuite l'oraison de *quiétude*, qui n'est guère différente du *sommeil des puissances*. Ces oraisons ont un fond commun, c'est une *attention amoureuse à Dieu*, produitte par le Saint-Esprit; union divine qui est affaire d'amour et non de connaissance : « Dieu ne se communique pas à l'âme par la connaissance qu'elle a de lui, mais bien par l'amour que cette connaissance lui inspire » (Cantique, str. XIII, p. 142).

État mystique également la quiétude dans l'action que l'on nomme parfois *quiétude agissante*, dans laquelle l'âme accomplit sans crainte les actions les plus diverses, et vaque à ses devoirs en Dieu et pour Dieu, tout en restant dans la quiétude.

État mystique, la contemplation *douloureuse*, quelle que soit sa nature, quelle que soit son intensité, et quels que soient les moments où elle se produit, que ce soit dans la nuit des sens ou dans la nuit de l'esprit.

État mystique, les oraisons complètement passives : *l'oraison d'union* que sainte Thérèse nous a décrite bien des fois; *l'extase*, et enfin le *mariage spirituel*, ou *union transformante*.

Dans tous ces états, à des degrés différents, nous aurons une connaissance infuse, et une attention amoureuse à Dieu.

Et comme il semble bien qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre cette doctrine et la prédétermination physique, l'entente pourrait exister, une fois du moins, entre les Thomistes et les Molinistes.

L. Lucas, Eudiste.

Autour de saint Augustin

Le XV[e] centenaire de la mort de saint Augustin a fourni aux travailleurs l'occasion de méditer une fois de plus sur les œuvres et sur la pensée du grand docteur. L'Église catholique entière, à la suite de son chef, a voulu rendre un solennel hommage à l'un des hommes qui l'ont le mieux servie : il convenait que, dans ce concert de louanges, se fît aussi entendre la voix de ceux qui consacrent le meilleur de leur activité à l'étude du passé.

Nous ne saurions prétendre signaler ici tous les livres, toutes les études, tous les articles de revue qui ont été, au cours de ces derniers mois, consacrés à saint Augustin : ils sont trop nombreux, et de toutes parts ne cessent d'arriver encore de nouveaux livres, de nouveaux recueils, de nouveaux articles, tant est puissante l'attraction qu'exerce sur les âmes d'aujourd'hui l'âme de l'évêque d'Hippone. Nous essaierons seulement de rappeler, parmi tant de travaux, ceux qui présentent un intérêt spécial à cause des problèmes qu'ils abordent ou qui sont plus facilement accessibles aux lecteurs français.

Le premier rang appartient, sans conteste, à ces splendides *Miscellanea Agostiniana* que publie l'ordre des ermites de Saint-Augustin en l'honneur de son glorieux fondateur. Les *Miscellanea* doivent comprendre un volume de textes et un volume d'études : seuls, jusqu'à présent, ont paru les textes. Ce ne sont pas à proprement parler des inédits, bien que chaque année voie grandir le nombre des sermons prononcés par saint Augustin et que les fureteurs puissent encore se promettre de riches moissons. Très justement Dom Morin, qui s'est chargé de ce recueil, a pensé qu'il convenait de marquer un temps d'arrêt et de faire le point. Depuis l'édition monumentale des Mauristes, plus de six cents sermons ont été publiés sous le nom de saint Augustin; mais trop souvent, l'ivraie a été mélangée au bon grain, sans qu'il soit facile de distinguer l'une de l'autre. Seul un érudit, aussi

bien outillé que Dom Morin, pouvait tenter cette discrimination et présenter au public une édition définitive des sermons de saint Augustin découverts depuis les Mauristes. C'est le résultat de ce patient labeur que nous avons maintenant sous les yeux : *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (gr. in-8 de XII-847 pages; Rome, Tipografia poliglotta vaticana, 1930) : quelle joie pour l'esprit et pour les yeux de feuilleter ce précieux volume! un papier d'une blancheur immaculée, un caractère net, tel que peuvent l'employer les presses de la Typographie Vaticane, tout y est digne du grand docteur. Quant aux sermons, au nombre de 138, ils sont publiés selon les règles les plus strictes de la méthode critique. Un bref examen de toutes les homélies parues au cours des derniers siècles, avec l'exposé des motifs qui les ont fait admettre ou rejeter et de riches *indices* terminent l'ouvrage. Celui-là seul pourra en apprécier la valeur qui aura à en faire un usage quotidien; mais tous les lecteurs seront capables d'estimer les textes qui sont mis aussi libéralement à leur disposition. Non pas que ces sermons nous apportent sur saint Augustin de sensationnelles révélations : ils complètent seulement ce que nous savions déjà; mais bien souvent, ils jettent sur des points de détail des clartés neuves; ils permettent de préciser notre connaissance des basiliques africaines et des saints qu'on y honorait; ils nous montrent, dans l'intimité, les relations de l'évêque avec son peuple; que sais-je encore ? Dom Morin nous avoue qu'en publiant, contre tous ses espoirs, cette édition, il réalise un rêve pendant longtemps caressé; nous le comprenons sans peine, et nous prenons part à la grande joie qu'a éprouvée le bon travailleur lorsqu'il a eu entre ses mains le résultat de ses peines.

Le *De doctrina christiana* est un des plus classiques parmi les traités de saint Augustin, mais le texte n'en a pas encore été publié dans le *Corpus* de Vienne. Voici, en attendant, que nous arrive d'Amérique une nouvelle édition du quatrième livre de ce traité, faite d'après neuf manuscrits dont les dates s'échelonnent entre le IX^e^ et le XIV^e^ siècle : *S. Aurelii Augustini hipponiensis episcopi : De doctrina christiana, liber quartus. A Commentary with a revised text, introdution and translation...* by Sister Thérèse Sullivan, in-8 de XIV-205 pp.; Washington, The catholic uni-

versity of America, 1930. Ce volume fait partie de la collection *Patristic studies* qui est publiée à l'Université catholique de Washington, sous la direction de M. Roy J. Deferrari, et il y tient une place des plus honorables. L'introduction nous renseigne sur l'histoire du *De doctrina christiana*, particulièrement sur ses sources et sur la nature de ses citations bibliques; le commentaire, plutôt philologique que doctrinal, renferme d'utiles remarques. On ne manquera pas de faire bon accueil à une édition aussi soigneusement présentée.

Après les éditions de textes, on peut signaler les ouvrages relatifs à la vie de saint Augustin. Rappelons seulement les trois volumes de P. Castel, *Saint Augustin*, in-16 de 175 pp., Paris, Bonne Presse, 1930; de O. Karrer, *Augustinus, Ein Lebensbild zum seinem Iubiläum*, in-12 de 31 pp., Munich, J. Müller, 1930; et de H. Lesaar, *Der heilige Augustin, Ein Lebensbild*, in-12 de 313 pp., Munich, J. Kösel et F. Pustet, 1930. Ce sont des livres édifiants, qui n'apprennent rien de sensationnel sur la vie de saint Augustin et n'essaient jamais de frayer des sentiers nouveaux, en dehors des voies battues. Celui de P. Castel, en particulier, se contente souvent de résumer Louis Bertrand; c'est dire qu'au moment où les *Confessions* cessent de le guider, il devient d'une brièveté à peu près inexcusable. Récemment, le P. Chenu faisait remarquer que nous attendons encore en France l'historien qui, à la fois érudit, psychologue et théologien, nous donnera une biographie digne de son objet, et il ajoutait que les biographies parues en d'autres pays sont, elles aussi, loin de donner toute satisfaction. Reproduisons, non sans quelque mélancolie, l'expression de ce desideratum, et faisons des vœux pour que ne tarde pas trop la naissance d'une belle vie du grand évêque d'Hippone.

En attendant, félicitons-nous d'avoir, pour nous introduire dans l'étude de la pensée de saint Augustin, un guide tel que M. E. Gilson. Son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, gr. in-8 de 352 pp., Paris, Vrin, 1929, a paru avant le jubilé et a été déjà maintes fois signalée : elle doit l'être à nouveau ici, parce qu'elle reste le meilleur et le plus indispensable des livres consacrés à la philosophie augustinienne. Merveilleusement servi par ses travaux antérieurs sur le moyen-âge, aidé plus encore par le don précieux de sympa-

thie grâce auquel il comprend et pénètre tout ce qu'il touche, M. Gilson a publié là un ouvrage d'une qualité rare. Même lorsqu'on n'est pas d'accord avec lui, on ne peut résister au charme qui se dégage de sa lecture : parce qu'il a aimé son héros et qu'il l'a rendu aimable, l'historien devient lui-même objet d'admiration, sinon d'attachement.

Il est difficile de signaler maintenant toutes les études de détail qui s'imposeraient à nous, qui, en tout cas, nous arrivent sans cesse des quatre coins de l'horizon intellectuel. Voici des numéros spéciaux que les revues dédient à saint Augustin : le *Gregorianum*, la *Vie Spirituelle*, la *Nouvelle Revue théologique*, les *Studien*, la *Revue de philosophie*. Voici des volumes de Mélanges tel que le dix-septième Cahier de la *Nouvelle Journée*, et les *Études sur saint Augustin*, parues dans *les Archives de philosophie*. Voici enfin des livres entiers qui s'attachent à l'examen d'un point de détail de l'enseignement augustinien. Plutôt que de donner de simples sommaires, essayons de grouper, d'après l'analyse des sujets traités, les plus importantes de ces études.

Ce ne sont que des esquisses que les deux articles du R. P. A.-M. Jacquin, *Saint Augustin, l'homme*, et de M. de Labriolle, *L'âme de saint Augustin*, parus l'un et l'autre dans *La Vie Spirituelle* (juillet 1930); mais combien prenantes sont ces esquisses ! Ni le P. Jacquin ni M. de Labriolle ne cherchent à idéaliser leur héros; derrière le saint, ils laissent toujours apparaître l'homme, et ils ont soin de le faire remarquer; ils montrent ses faiblesses ou ses imperfections; et cependant plus ils signalent en lui d'insuffisances par rapport à un idéal purement abstrait, plus aussi nous sentons la grandeur de ce frère aîné, dont la grâce de Dieu a si profondément pénétré la riche nature. Esquisse également, bien que d'un autre genre, l'étude du R. P. J. de Ghellinck : *Les Rétractations de saint Augustin, examen de conscience d'un écrivain* (*Nouvelle revue théologique*, juin 1930) : nous ne lisons guère les *Rétractations*, et il faut avouer que cet ouvrage, un peu sec, est au premier abord d'un intérêt médiocre. Il s'éclaire d'une lumière toute nouvelle, lorsqu'on songe à l'immense effort de loyauté qu'il présente et que le R. P. de Ghellinck a voulu mettre en relief. Mme M. Comeau ne nous fait pas sortir du domaine de la psychologie de saint Augustin dans son étude : *L'évo-*

lution de la sensibilité de saint Augustin (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, t. XVII) : avec une merveilleuse sûreté, elle nous fait voir comment s'est élargi de plus en plus et largement dilaté, au cours de sa vie apostolique, le cœur tendrement aimant que nous révèlent d'abord les *Confessions*.

Comment ne rapprocherait-on pas ce que nous savons de la vie intime d'Augustin de ce qu'il a écrit lui-même sur la théorie de l'ascétisme ou de la mystique ? Ne sont-ce pas en effet ses expériences à lui que, le plus souvent, il a traduites et généralisées pour en faire profiter ses lecteurs ? On a beaucoup, au cours de ces derniers mois, étudié la vie spirituelle d'après l'évêque d'Hippone, et il faut ici nous contenter, ou presque, de citer des titres : R. P. B. Roland-Gosselin, *Le combat chrétien selon saint Augustin* (*Vie Spirituelle*, juillet 1930); R. P. R. Garrigou-Lagrange, *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin* (id.); J. Rivière, *Notre vie dans le Christ selon saint Augustin* (id.); R. P. J. Rimaud, *Le maître intérieur* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, t. XVII); R. P. Ch. Boyer, *La contemplation d'Ostie* (id.); M. Comeau, *La vie intérieure du chrétien d'après les Tractatus in Ioannem de saint Augustin* (*Recherches de Science religieuse*, 1930, p. 5-25; 125-149); A. Vermeersch, *Le concept de la vie religieuse dans saint Augustin* (*Gregorianum*, 1930, p. 92-130); R. P. E. Mersch, *Deux traits de la doctrine spirituelle de saint Augustin* (*Nouvelle Revue théologique*, 1930, p. 391-410). Ces diverses contributions sont d'importances diverses, et bien des problèmes restent posés qu'elles ne résolvent pas : c'est ainsi que le R. P. Rimaud se demande si l'illumination divine dont il s'agit dans le *De magistro* n'est pas une illumination surnaturelle; il tend à répondre par l'affirmative, mais il n'est pas sûr qu'il parviendra à convaincre tous ses lecteurs.

Le problème de Dieu est fondamental dans la philosophie de saint Augustin : *Noverim te, noverim me*, et l'on comprend sans peine que les critiques ne cessent pas de l'étudier. Nous avons à signaler ici deux importants travaux, ceux du R. P. Ch. Boyer, *La preuve de Dieu augustinienne* (*Archives de philosophie*, t. VII, p. 357-393) et du R. P. J. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin* (*Nouvelle Revue théologique*, 1930, p. 89-109; 191-214). Le P. Boyer établit fortement que saint

Augustin ne démontre pas Dieu en pur dialecticien mais qu'il fait intervenir, dans le cours de l'argumentation, un élément moral, destiné à purifier le regard de l'esprit Le P. Maréchal affirme, de son côté, que, selon saint Augustin, la vision de Dieu est possible dès ici-bas, et qu'elle est une faveur réservée à quelques privilégiés.

Si, de Dieu, nous passons au monde et à l'homme qui sont son œuvre, nous nous trouvons en présence d'un problème déjà bien des fois discuté, mais qui ne semble rien perdre de son intérêt auprès des critiques, celui de la création simultanée ou du transformisme. En vain nous prévient-on des écueils qui se dresseront devant nous : « Il y a toujours quelque danger, écrit par exemple le R. P. Cavallera, à vouloir faire intervenir les auteurs du lointain passé dans la solution de questions auxquelles ils n'ont jamais directement consacré leur attention. On risque de se méprendre sur la vraie portée de leurs affirmations et de leur prêter des doctrines beaucoup plus précises et déterminées qu'elles ne le furent réellement. » Ceux-là même qui connaissent ces conseils et les rapportent avec respect ne se montrent pas toujours disposés à les suivre. On les prévient que le transformisme est une hypothèse récente et que saint Augustin n'a pu ni l'enseigner ni même le pressenir. Ils insistent, et il faut les laisser faire. Seul leur désaccord final prouve décidément que l'entreprise était à tout le moins hasardeuse.

Avec un beau zèle, le R. P. L. Pera publie ainsi deux fascicules qu'il présente comme le résumé d'une œuvre plus considérable et qu'il intitule : *La creazione simultanea virtuale secondo S. Agostino. Ipotesi risolutive dei problemi cosmologici, biologici e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione*, vol. I-II, Florence, Libr. editr. fiorent., 1929. Il estime que, suivant Augustin, Dieu a créé toutes choses dans quelques corps primitifs, auxquels il a accordé une certaine puissance de développement, et que le corps de l'homme lui-même est le résultat de ce développement. Il ajoute d'ailleurs qu'en ce dernier cas, « Dieu veilla toujours sur la forme primitive, l'aidant d'une providence toute particulière, en sorte qu'infailliblement le corps atteignit sa dernière forme adulte et complète dans sa structure actuelle ».

Tout autre est la conclusion du R. P. R. de Sinéty, dans

son mémoire, *Saint Augustin et le transformisme* (*Archives de philosophie*, t. VII, p. 496-524). « L'évolutionnisme du docteur d'Hippone, écrit-il (p. 505), ne ressemble vraiment guère aux doctrines transformistes dans ce qu'elles ont de plus essentiel. Je ne prétends pas que le naturalisme chrétien d'Augustin, c'est-à-dire la tendance à attribuer aux causes secondes tout ce qu'il est possible de leur accorder ne puisse pas être intégré dans une philosophie du transformisme, mais il ne me semble pas que le transformisme lui-même y soit implicitement contenu. » Le R. P. Galtier qui se contente d'un exposé partiel, *Saint Augustin et l'origine de l'homme* (*Gregorianum*, 1930, p. 5-31), déclare dans le même sens : « Saint Augustin... fait plus ici qu'affirmer la formation du corps de l'homme telle qu'il la croyait lire dans l'Écriture; il exclut aussi de sa thèse l'hypothèse d'un corps humain dérivé par voie purement naturelle des êtres primitivement créés par Dieu et ordonnés par lui à cette fin supérieure. Ceux donc qui... croiraient... pouvoir couvrir de son patronage leur conjecture d'un corps d'homme lentement mais normalement élaboré au cours des âges en dehors d'une intervention exceptionnelle du Créateur, ne se borneraient pas à contredire sa foi; ils déformeraient aussi sa théorie et y introduiraient une conception complètement étrangère à sa pensée. » Enfin, M. E. Hüffer, *Augustinus en de evolutieleer* (Studiën, 1930, t. I, p. 353-358), s'exprime également dans un sens opposé à toute idée d'évolution chez saint Augustin.

J'ai insisté, peut-être plus qu'il ne convenait, sur ce problème parce qu'il est de nature à intéresser nos contemporains. Il suffit de voir les solutions contradictoires que lui donnent des savants également désireux de fournir une interprétation objective des textes pour être persuadé qu'on ne gagne pas grand'chose à interroger un homme du V^e^ siècle, si grand soit-il, sur des questions qui n'ont été exactement posées que longtemps après lui. L'autorité d'Augustin est assurément considérable : elle reste cependant limitée et ne peut suffire à résoudre toutes les difficultés de l'heure présente.

Nous avons par contre tout à gagner d'écouter la réponse apportée par l'évêque d'Hippone au problème du mal. Deux mémoires considérables nous fournissent cette réponse. Le

premier est du R. P. R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin* (*Archives de philosophie*, t. VII, p. 253-356). Le second a pour auteur E. Castelli, *Le double aspect du problème du mal et saint Augustin* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, t. XVII, p. 97-112). A quoi il est permis d'ajouter, bien qu'il soit plus ancien, l'ouvrage du R. P. Philips, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, in-8 de 241 pp., Louvain, Museum Lessianum, 1927. Il nous est d'ailleurs impossible de résumer ici ces travaux. Celui du R. P. Jolivet semble bien le plus précieux, car il a le mérite « de s'avancer de l'ordre purement philosophique à celui des réalités morales et théologiques : ce fut celui que suivit Augustin lui-même, luttant d'abord contre les Manichéens pour finir par se mesurer avec le redouable Julien d'Eclane. Ainsi le développement logique a ici la rare fortune de correspondre aux étapes réelles de la pensée augustinienne (Dom Capelle) ». Ajoutons encore que le R. P. Jolivet insiste justement sur l'unité du problème du mal : ce n'est pas, en effet, le plus ou moins de mal qui est difficile à expliquer; c'est le mal lui-même. Ceux qui s'efforceraient de justifier la Providence divine sur tel ou tel cas particulier, sans envisager l'ensemble, n'aboutiraient à rien; prendre le problème du mal en détail, c'est se condamner à le laisser sans solution.

On sait le rôle capital qu'a joué, dans la vie intime d'Augustin, cet immense problème. Dès sa jeunesse, l'étudiant de Carthage en était angoissé, et c'est en grande partie parce qu'il espérait en trouver chez eux la solution qu'il se joignit aux manichéens. A partir de 410, l'évêque d'Hippone eut à l'envisager sous un autre aspect : aux pélagiens qui insistaient sur la liberté humaine, au point de nier pratiquement la nécessité de la grâce divine, il dut inlassablement rappeler la corruption de la nature humaine par le péché originel et l'impossibilité de son relèvement sans un secours d'en haut. Les théologiens n'ont jamais cessé d'étudier, dans le moindre détail, les positions prises par saint Augustin au regard des difficiles questions de la grâce. Voici que les circonstances présentes renouvellent en quelque sorte l'intérêt qu'ils portent naturellement à ces problèmes, et que de toutes parts arrivent des travaux destinés à les envisager de plus près. Signalons seulement : P. Saint-Martin, *La prédestination des élus à la gloire, d'après saint Augus-*

tin, Paris, Bonne Presse, 1930; E. Neveut, *Le rôle de saint Augustin dans les controverses pélagiennes* (*Dans Thomas*, 1930, p. 29-59); A. d'Alès, *Doctor gratiae* (Studiën, 1930, t. I, p. 317-338); B. Leening, *Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis* (*Gregorianum*, 1930, p. 58-91); Ch. Boyer, *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens* (*Gregorianum*, 1930, p. 32-57); L. Moereels, *Sint Augustinus en het probleem der Voorkomende Genade* (*Ons Geloof*, 1930, p. 193-209); E. Tummers, *Augustinus en de vrije wil* (Studiën, 1930, t. I, p. 339-352); H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abenländischen Freiheitsidee*, in-8° de 79 pp., Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1930. Nous ne saurions entrer dans l'analyse de ces travaux; quelques-uns d'entre eux, destinés au grand public, sont de larges exposés de la pensée augustinienne; d'autres, très fouillés, abordent des questions délicates entre toutes, telles que celle de la doctrine de l'évêque d'Hippone sur l'état de pure nature ou sur la prédestination des élus à la gloire. Ces derniers travaux ne seront évidemment lus que par des spécialistes à qui il appartiendra d'en faire la juste critique.

La vérité totale ne se rencontre que dans l'Église : comment vient-on à l'Église ? quels chemins conduisent à la vraie foi ? M. le chanoine Despiney nous donne un bon exposé de la méthode apologétique de saint Augustin dans un récent ouvrage : *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*, in-16 de x-528 pp., Vezelay, 1930. Une première partie rappelle la marche suivie par saint Augustin lui-même dans sa conversion; la seconde partie montre que l'évêque d'Hippone a ensuite systématisé ses propres expériences et enseigné aux autres à marcher dans les routes qui avaient d'abord été les siennes. Sans subtilité et sans pédantisme, ce livre sera bien accueilli par de nombreux lecteurs. De l'apologétique ressort également l'ouvrage de Sœur Mary Daniel Madden, *The pagan divinities and their worship as depicted in the works of saint Augustine exclusive of the city of God;* in-8° de x-135 pp., Washington, The catholic university of America, 1930; bien qu'il s'agisse ici d'apologétique négative. L'auteur de ce travail érudit relève dans les œuvres d'Augustin toutes les allusions aux divinités païennes, et nous fait

ainsi connaître la situation du paganisme en Afrique à la fin du IV^e^ et au début du V^e^ siècle.

La doctrine sacramentaire de saint Augustin a fait l'objet de deux livres récents : l'eucharistie est étudiée par G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1930; le mariage par le R. P. Alves Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, in-8 de 250 pp., Paris, G. Beauchesne, 1930 (1).

... Nous sommes loin, dans cette sèche énumération, d'avoir signalé tout ce qui a récemment paru sur saint Augustin. Nous nous sommes contenté de tenir de notre mieux la promesse que nous avions faite au début de notre article : rappeler, parmi tant d'autres, les travaux les plus intéressants ou les plus facilement accessibles. Nous aurions pu ajouter, par manière d'excuse, si cette addition n'avait semblé trop égoïste : intéressants ou accessibles... pour nous. Mais on sait que les travailleurs de province sont condamnés à ignorer bien des choses et que leur horizon est fatalement borné. Il faut donc nous excuser d'abord de nos involontaires omissions.

Telle quelle, cette note montrera du moins, même au lecteur qui, rebuté par son aridité, se sera contenté de la parcourir, *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*. Ces mots sont encore un titre, le titre que donne M. Maurice Blondel à l'article liminaire qu'il publie dans le XVII^e^ cahier de la *Nouvelle Journée*; et nous ne saurions mieux terminer ces pages qu'en empruntant notre conclusion à ce bel article :

« La doctrine augustinienne, même quand elle a dû être précisée, interprétée et dépassée, demeure toujours féconde; elle reprend perpétuellement ses avantages contre les systèmes qui voudraient arrêter le flot de la jeunesse catholique et

(1) Enfin signalons quelques travaux plus spécialement philosophiques : P. Monnot, *Essai de synthèse philosophique d'après le XI^e^ livre de la Cité de Dieu* (*Archives de philosophie*, t. VII, 1930, p. 394-437); B. Romeyer, *Trois problèmes de philosophie augustinienne, à propos d'un livre récent* (*Archives de philosophie*, t. VII, 1930, p. 452-495); J. Chaix-Ruy, *La perception du temps chez saint Augustin* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, t. XVII, p. 73-93); J. de Pange, *La cité de Dieu* (id., p. 115-134); F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin* (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1930, p. 97-123).

l'esprit de nouveauté. Elle tire, des trésors inépuisables du Père de famille, les choses nouvelles avec les choses anciennes, *nova et vetera*.

« Dans le chœur immense de la pensée chrétienne, l'on entend souvent dominer à tour de rôle la voix de saint Augustin et celle de saint Thomas, comme en des strophes et des antistrophes d'une force croissante, et des notes qu'on aurait cru d'abord dissonantes se résolvent finalement dans l'harmonie du *Te Deum* incessant de la doctrine catholique, toujours victorieuse à la longue des conflits intestins et des rétrécissements successifs, comme des élargissements trompeurs... La fécondité du génie et de la sainteté de chacun des Docteurs reste inépuisable et saint Augustin aura indéfiniment des richesses à nous communiquer de sa lumière et de sa charité. »

G. Bardy.

Notes bibliographiques

Histoire

(*Sources chrétiennes*)

L. de Grandmaison, S. J. — *Jésus-Christ, sa Personne, son Message, ses Preuves.* — Paris, Beauchesne, 11e éd., 2 vol. gr. in-8, xxxv-412 et 695, avec une héliogravure. — Chez le même éd. : 1930, éd. abrégée, 1 vol. in-8 carré, viii-708, avec la même héliogravure, mais sans appendices et notes techniques.

M. Lepin. — *Le Christ-Jésus, son Existence historique et sa Divinité.* — Paris, Bloud et Gay, 1929, 1 vol. gr. in-8, 412.

Travail en soi intéressant, mais, pour la vie spirituelle, d'un intérêt très éloigné. On y trouve le problème de Dieu traité, pour le monde de notre temps, tel qu'il se présente concentré dans la personne du Christ, comme un objet d'histoire.

B. Poschmann. — *Die Abendländische Kirchenbusse im Ausgang des Christl. Altertums.* (Münchener Studien zur hist. Theologie, tome 7). — Munich, Verlag J. Kosel et Fr. Pustet, 1928, gr. in-8, 316.

Du même auteur. — *Die Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter* (Breslauer Studien zur hist. Theologie, tome XVI). — Verlag Müller und Seiffert, Breslau, 1930, gr. in-8, 244.

Le deuxième vol. fait suite au premier. Le sujet traité intéresse de très près toute la vie spirituelle de l'Antiquité et de la première partie du moyen-âge, c.-à-d. jusqu'au XIIe s. Certaines conclusions de l'auteur ont soulevé une chaude controverse.

J.-B. Frey. — *Signification des termes* MONANΔPOΣ *et* Univira. — Rech. de Sc. rel., 1930, n. 1, p. 48-60.

Recherches sur le sens de ces termes au Ier et IIe s. de notre ère. Conclusions : Ces mots signifiaient toujours « femme d'un seul mari » : chez les Romains dans le sens d'être restée fidèle à son époux (ce qui était à cette époque chose rare), chez les Juifs dans le même sens avec les nuances légales de « non-divorcée » et « non-répudiée », chez les Chrétiens dans le sens de « non-remariée ». Ce dernier sens est exclusivement propre au Christianisme et a même une nuance non simplement laudative mais religieuse.

P. Constantinus, O. C. — *Joodsche en Christelijke Vasten.* — Tijdschrift voor Liturgie (Affligem, Belgique), 1928, p. 13-35.

L. Verwilst, O. P. — *De liturgische Tafelgebeden.* — Tijdschr. v. Lit., 1928, p. 75-86.

H. P. Louwerse, O. S. B. — *Het Kruisteeken.* — Tijdschr. v. Liturgie, 1928, p. 207-211, 257-273, 341-348.

Recherches sur l'origine de l'usage du signe de la croix.

W. Lampen, O. F. M. — *Eenige bijzonderheden over de Requiem-mis.* — Tijdschr. v. Lit., 1929, p. 89-93.

Jos. Schrijnen. — *Religieuse Volkskunde.* — Studia catholica (Nimègue), 1930, n. 2, p. 81-101.

Étude sur le « folklore » dans les usages religieux.

Thom. Michels, O. S. B. — *Akklamation in der Tauflitur-gie.* — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster-en-W.), 1928 (t. VIII), p. 76-85 : Ire partie : le Baptême par rapport à l'Église considérée comme corps public.

Il s'agit de l'Orient seulement, puisque en Occident la liturgie baptismale n'a jamais connu d'acclamation. L'auteur traite aussi de la cause de ce dernier fait. Il promet un deuxième article sur l'origine de l'usage.

B. Capelle, O. S. B. — *L'Origine anti-adoptianiste de notre texte du Symbole de la Messe.* — Rech. de Théol. anc. et médiév., 1929, n. 1, p. 7-20.

H. Rongy. — *Pas d'agape dans l'exégèse latine de* I Cor., XI,

20-34. — Recherches de théol. anc. et médiév., 1929, n. 4, p. 421-434.

Thèse : pour résoudre le problème du texte de S. Paul, l'exégèse latine n'a jamais eu recours à un « repas de communauté où les riches donnaient aux pauvres », d'origine apostolique. Cette idée est d'invention grecque, son auteur est S. Jean Chrysostome. Elle n'est introduite en Occident qu'au XVI[e] s. par Baronius et Cajetan.

B. Cappelle, O. S. B. — *Les origines du Symbole baptismal.* — Rech. de théol. anc. et médiév., 1930, n. 1, p. 5-20.

J. Lebreton, S. J. — *Les origines du Symb. baptismal.* — Rech. de Sc. relig., 1930, n. 2, p. 97-124.

Gust. Horn. — *Comment Denys l'Aréopagite interprète l'Écriture.* — Rech. de Sc. relig., 1930, n. 1, p. 45-48.

Adh. d'Alès, S. J. — *La Théophanie de Mambré devant la trad. des Pères.* — Rech. de Sc. relig., 1930, n. 2, p. 150-160.

R. Devreesse. — *Les premières années du monophysisme.* — Revue des Sc. philos. et théolog., 1930, n. 2, p. 251-265.

P. Browe, S. J. — *Die Kinderkommunion im Mittelalter.* — Scholastik (Fribourg en Br.), 1930, n. 1, p. 1-45.

B. Poschmann. — *Das Christliche Altertum und die Kirchliche Privatbusse.* — Zeitschr. für Kath. Theologie (Innsbruck), 1930, n. 2, p. 214-252.

G. Rohner. — *Messopfer-Kreuzopfer.* — Divus Thomas (Fribourg en S.), 1930, n. 1, p. 3-17; n. 2, p. 145-174. Spécialement p. 161 et suiv. où l'auteur traite de la thèse de Dom Casel sur l'Eucharistie comme « mysterium », au point de vue théologique.

J. Hanssens, S. J. — *De materia Sacrificii eucharistici in ritibus orientalibus.* — Ephemerides liturgicae (Rome), 1928, n. 4, p. 360-396.

E. Neveut, C. M. — *De la génuflexion à faire devant l'évêque pendant les fonctions épiscopales.* — Ephem. liturg., 1928, n. 1, p. 79-84.

Du même auteur. — *Notes sur la liturgie pré-baptismale d'après les Pères.* — Ephem. liturg., 1928, n. 2, p. 148-162 : *Des exorcismes préparatoires au Baptême;* n. 3, p. 220-230 : *Les catéchismes et la tradition du symbole;* n. 6, p. 532-542 : *Des onctions et des bénédictions.*

J. Brinktrine. — *Beitrage zur Entstehung und und Erklärung des Credo.* — Ephem. liturg., 1928, n. 1, p. 48-58.

Du même auteur. — *Die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle.* — Ephem. liturg., 1929, n. 1, p. 44-51.

P. de Puniet, O. S. B. — *Le pouvoir sacerdotal de bénir.* — Ephem. liturg., 1928, n. 5, p. 425-439.

F. Ravanat. — *De origine et evolutione rituum episcopalis consecrationis in Ecclesia romana.* — Ephem. liturg., 1928, n. 1, p. 89-91.

J. Petro. — *Das « Subjective » in der urchristliche Liturgie.* — Ephem. liturg., 1929, n. 6, p. 504-507.

H. Mosmans, C. SS. R. — *De leeken-ablutie.* — Tijdschrift voor Liturgie (Afligem, Belgique), 1928, p. 87-119.

L. Verwilst, O. P. — *De twaalf prophetieën van den Paaschnacht.* — Tijdschr. v. Lit., 1929, p. 1-15.

Du même auteur. — *Het gebed over het volk.* — Tijdschr. v. Lit., 1929, p. 57-65 (append., p. 154-155).

C. Callewaert. — *De Palmwijding en de Palmprocessie* — Tijdschr. v. Lit., 1929, p. 60-77.

R. v. Eeckhoutte. — *De wijding der heilige Oliën.* — Tijdschr. v. Lit., 1929, p. 325-338.

Ant. M. Vellico, O. F. M. — « Episcopus Episcoporum » *in Tertulliani libro* « de Pudicitia ». — Antonianum (Rome), 1930, n. 1, p. 25-56. Recherches sur l'identification de l'évêque désigné sous ce nom dans le pamphlet de Tertullien. Conclusion : que c'est bien l'évêque de Rome.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. **Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).**

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXV

OCTOBRE 1930-DÉCEMBRE 1930

Études

H. Bremond. — Bossuet, maître d'oraison . . . . . [49]
J.-Ch. Didier. — L'imitation de l'humanité du Christ selon saint Bernard . . . . . [79]
J.-Ch. Didier. — L'union mystique selon saint Bernard . . [140]
R. Garrigou-Lagrange. — Saint Thomas et saint Jean de la Croix . . . . . [16]
Et. Hugueny. — La reviviscence des mérites dans le pécheur converti . . . . . [1]
Dom J. Huijben. — Aux sources de la spiritualité française au XVII[e] siècle. . . . . [113]

Documents

G. Bardy. — Autour de saint Augustin . . . . . [161]
Dom Louwerse. — Chronique d'histoire de la spiritualité . [95]
L. Lucas. — Pour fixer la terminologie mystique . . . . [156]

Bibliographie

B. Bartmann. — Das Fegfeuer Ein christliches Trostbuch . [111]
P. Gautron. — La spiritualité du vénérable P. Passerat . . [43]
Garrigou-Lagrange. — L'amour de Dieu et la Croix de Jésus . . . . . [38]
Notes bibliographiques . . . . . [44], [172]